This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600107690T

65

Der Pelagianismus

nach seinem

Ursprung und seiner Lehre.

Ein Beitrag

zur

Geschichte des Dogma's von der Gnade und Freiheit.

Von

Dr. Friedrich Wörter,

ordentl. Professor der Theologie an der Universität Freiburg.

Zweite mit Zusätzen und einem Register versehene Ausgabe.

Freiburg i. Br.

Fr. Wagner'sche Buchhandlung.

1874.

Der Pelagianismus

nach seinem

Ursprung und seiner Lehre.

Ein Beitrag

zur

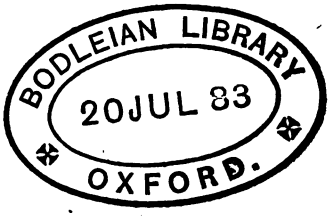
Geschichte des Dogma's von der Gnade und Freiheit.

Von

Dr. Friedrich Wörter,
ordentl. Professor der Theologie an der Universität Freiburg.

Zweite mit Zusätzen und einem Register versehene Ausgabe.

Freiburg i. Br.
Fr. Wagner'sche Buchhandlung.
1874.


BODLEIAN LIBRARY
20JUL 83
OXFORD.

Vorrede.

Die Schrift, welche ich hiemit dem theologischen Publikum vorlege, ist eine Fortsetzung der vor einigen Jahren von mir begonnenen Geschichte der christlichen Lehre über das Verhältniß von Gnade und Freiheit bis auf Augustinus, und hätte daher unter dem Titel dieses Werkes als zweiter Band erscheinen sollen. Ihre Veröffentlichung in einem andern Verlage ist der Grund, warum sie als eine für sich bestehende Arbeit in der Form einer Monographie an das Licht tritt. Da der Gegenstand, mit welchem sie sich beschäftigt, in der That den Inhalt eines eigenen Werkes bildet und seit dreißig Jahren keine monographische Darstellung mehr erfahren hat, so konnte ich mich zu dieser formellen Aenderung leicht verstehen.

Ueberdies bot das durch die Monographie vorgeschriebene Verfahren den nicht unerwünschten Vortheil, manche Punkte eingehender zu behandeln, als es sonst vielleicht zulässig gewesen wäre. Dahin zähle ich vor allem die Frage nach der Entstehung des Pelagianismus. Ist eine genauere Behandlung dieses dogmengeschichtlichen Problems schon durch seine Wichtigkeit an sich motivirt, so dürfte sie auch durch den bisherigen wissenschaftlichen Stand desselben gerechtfertigt erscheinen. Die älteren Theologen behandeln bekanntlich die äußere Geschichte des Pelagianismus in einer solch gründlichen und ausführlichen Weise, welche wenig oder nichts zu wünschen übrig läßt; was dagegen die bezeichnete Frage betrifft, so beschränken sie sich lediglich auf die Ansichten Mercators und Hieronymus', und lassen sich aus naheliegenden Gründen in eine weitere und tiefere Beurtheilung des Pelagianismus nach dieser Seite nicht ein. Nicht befriedigender ist, was die neuere sowohl kirchen- als dogmengeschichtliche Literatur hierüber bietet. Für manche Historiker scheint die Frage nach dem Ursprunge der pelagianischen Lehre gar nicht zu existiren oder völlig überflüssig zu sein, indem sie dieselbe gar nicht oder kaum berühren. Andere stellen die Frage wohl, glauben sie aber durch einfache Wiederholung der patristischen Ansichten hierüber lösen zu können und halten die Acten durch die Untersuchungen von Garnier und Noris für geschlossen. Endlich andere geben eine hievon verschiedene Lösung, jedoch von einem dogmengeschichtlichen Standpunkte aus, den der

katholische Theologe nicht theilen kann. Bei dieser Sachlage war nach meinem Ermessen für eine dogmengeschichtliche Monographie über den Pelagianismus eine neue und möglichst umfassende Untersuchung über den Ursprung und die Bildung dieser Häresie nicht nur angezeigt, sondern geradezu geboten. Zu diesem Ende habe ich genannte Frage nicht blos nach den über sie geschichtlich hervorgetretenen Ansichten, sondern auch nach all' den durch den Zusammenhang des Dogma's an die Hand gegebenen Beziehungen untersucht. So entstand eine Reihe von Abhandlungen, welche, wie ich glaube, ihren Gegenstand nach den von der Theologie auf ihrem dermaligen Entwicklungsstadium gebotenen Mitteln vollständig erörtern. Was diese Abhandlungen im Einzelnen betrifft, so sei blos rücksichtlich jener, welche das Verhältniß der pelagianischen Lehre zu der vorangehenden patristischen bespricht, bemerkt, daß die in ihr gegebene zusammenfassende Darstellung der letzteren, so sehr ich für sie an dem ersten Bande meiner Schrift über Gnade und Freiheit eine Vorarbeit hatte, doch eine selbstständige ist, und daß ich dabei Veranlassung zu Ergänzungen und Vervollständigungen, hie und da auch zu Berichtigungen des dort Ausgeführten genommen habe.

In der Darlegung des Lehrbegriffes der Pelagianer habe ich mir eine doppelte Aufgabe gesetzt. Nach den so zahlreichen beurtheilenden Darstellungen des Pelagianismus in diesem Betreffe mußte es einmal mein Bestreben sein, für eine neue Exposition seiner Doctrin neue, natürlich im Systeme selbst enthaltene, jedoch bisher mehr oder minder nicht beachtete oder nicht berücksichtigte Gesichtspunkte zu gewinnen. Sodann war es mir darum zu thuen, die pelagianische Lehre in ihrem inneren Zusammenhange darzustellen und durch die Methode der Entwicklung eine positive Einsicht in dieselbe zu vermitteln. Dieses Ziel bedingte auch die Benützung und Verwerthung der Quellen: von all' jenen Stellen, welche mir den innern Entwickelungsgang der Darstellung und die dadurch bezweckte Sachkenntniß nicht zu fördern schienen, — und dahin gehört ein guter Theil der Polemik —, wurde abgesehen. Es ist dadurch, wie man sich überzeugen wird, weder der sachlichen Vollständigkeit noch der Quellenmäßigkeit dieses zweiten Buches der Schrift Abtrag geschehen.

Schließlich sei es mir gestattet auszusprechen, daß ich nach Kräften bestrebt war, das Verständniß dieser wichtigen Partie in der christlichen Dogmengeschichte zu fördern und die hiebei sich erhebenden Fragen ihrer wissenschaftlichen Lösung näher zu bringen. Ob und in wie weit mir dies gelungen sei, muß ich dem sachkundigen, von dogmengeschichtlichem Sinne zeugenden Urtheile Anderer überlassen.

Freiburg i. B., im Februar 1866.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Erstes Buch.

Vom Ursprunge des Pelagianismus.

	Seite
Erstes Kapitel. Einleitung	1—2
Zweites Kapitel. Die Ansicht des Hieronymus	2—17
Drittes Kapitel. Die Ansicht des Marius Mercator	17—35
Viertes Kapitel. Die Ableitung aus dem Druidismus	35—37
Fünftes Kapitel. Die Ableitung aus dem Mönchsthume	37—70
Sechstes Kapitel. Zusammenhang des Pelagianismus mit dem Arianismus	70—75
Siebentes Kapitel. Verhältniß des Pelagianismus zum Apollinarismus	75—83
Achtes Kapitel. Verhältniß des Pelagianismus zur Christologie des Theodor von Mopsveste	83—109
Neuntes Kapitel. Verhältniß des Pelagianismus zum Nestorianismus	109—115
Zehntes Kapitel. Die Ansicht der Pelagianer	115—132
Eilftes Kapitel. Die Ansicht der neueren Theologie	132—176
Zwölftes Kapitel. Positive Ansicht	177—208

Zweites Buch.

Die Lehre des Pelagianismus.

Erstes Kapitel. Das Grundprincip des Pelagianismus	209—213
Zweites Kapitel. Der freie Wille	213—227
Drittes Kapitel. Die Sünde	227—237
Viertes Kapitel. Die Erbsünde	237—338
Fünftes Kapitel. Die Gnade	338—391
Sechstes Kapitel. Das Verhältniß der Gnade zum freien Willen	391—419

Erstes Buch.

Vom Ursprung des Pelagianismus.

Erstes Kapitel.

Einleitung.

Keine Erscheinung in der Geschichte des menschlichen Geistes nach seinen verschiedenen Beziehungen tritt urplötzlich und unvermittelt auf, sondern jede wird durch bestimmte Ursachen allmälig vorbereitet. Diesem Gesetze unterliegt auch der Pelagianismus als eine dogmengeschichtliche Erscheinung. Eine wissenschaftliche Darstellung dieser Häresie hat daher zunächst nach den Ursachen, durch deren Zusammenwirken sie entstanden ist und aus denen sie sich in ihrer Existenz erklärt, d. h. nach ihrem Ursprunge zu fragen. Diese Aufgabe tritt an die Theologie um so mehr heran, als der Pelagianismus in der Kirche erst auftauchte, nachdem das christliche Bewußtsein in eine Entwickelung von vierhundert Jahren eingegangen war. Freilich, wenn es, wie man vorgibt, so ausgemacht wäre, daß Pelagius mit seiner Lehre nur gegen eine in der Kirche sich anhebende neue Richtung aufgetreten sei, und seine geschichtliche Bedeutung darin bestehe, daß er das, was bisher in Hinsicht des Verhältnisses der Gnade und Freiheit als unangefochtene Lehre galt, was aber jetzt in Folge der Richtung, die das kirchliche Dogma nahm, nicht mehr als der vollkommen adäquate Ausdruck des gläubigen Zeitbewußtseins erschien, mit Bewußtsein und Absicht festhielt[1]), so dürfte man bei ihm nicht erst fragen, wie er zu seiner Ansicht gekommen. Hält man aber an der substantiellen Gleichheit der Kirchenlehre zu aller Zeit fest, und wird der Pelagianismus als Abfall vom kirchlichen Dogma oder als Häresie bezeichnet, so bringt sich die Frage nach seinem Ursprunge mit Nothwendigkeit auf, und darf ihre Lösung nicht umgangen werden.

[1]) Baur, die christl. Kirche v. Anfang des vierten bis Ende des sechsten Jahrhunderts. Tüb. 1859. S. 125—135.

Im Allgemeinen besteht das Wesen des Pelagianismus in einer die innere Bedingtheit des Menschen von Gott in Sachen des Heils ausschließenden Verselbständigung seines Willens. Religiös angesehen ist diese den Menschen von Gott unabhängig machende Vorstellung eine Ausgeburt der Sünde (Genes. 3, 5) und liegen in dieser Beziehung die Wurzeln des Pelagianismus in der Sünde und ist er so alt als letztere selbst. Zu dem pelagianischen Satze, daß Alle durch ihren selbsteigenen Willen geleitet werden, hat daher schon Augustin die treffende Bemerkung gemacht, daß, wie Alle wüßten, dies nicht ein Fehler der Natur, wie sie Gott erschaffen hat, sondern des menschlichen Willens sei, welcher sich von Gott lossagte. [1])

Indessen haben wir den Pelagianismus nicht so fast vom Standpunkte der Frömmigkeit als vielmehr der Wissenschaft zu untersuchen und daher nach solchen Ansichten uns umzusehen, in denen jene mit der Sünde gegebene Vorstellung über die religiös-ethische Stellung des Menschen zu Gott ihren begrifflichen Ausdruck gefunden hat, und zu untersuchen, ob mit ihnen die pelagianische Häresie in innerem ursächlichen Verhältnisse stehe.

Zweites Kapitel.

Die Ansicht des Hieronymus.

Während Augustinus den Pelagianismus einfach als eine neue, erst zu seiner Zeit entstandene Häresie bezeichnet, [2]) haben andere altkirchliche Theologen denselben, um in dem dogmatischen Kampfe gegen ihn desto siegreicher zu sein, in seiner inneren Verwandtschaft mit anderen unchristlichen Lehren aus früherer Zeit nachzuweisen und auf sie als seine Quelle zurückzuführen gesucht. Hiebei ließen sie sich theils von ihrer Ansicht über den Ursprung der Häresie überhaupt, theils von der Antwort auf die Frage, welche von den pelagianischen Lehren die centrale im Systeme bilde, leiten; oder sie hielten sich an die heterodoxen Richtungen, die in der Kirche, der sie angehörten oder mit welcher sie in lebendigem Verkehre standen, gerade herrschten.

Hieronymus, der zuerst zu nennen ist, wenn es sich um den Ursprung des Pelagianismus handelt, behauptet wiederholt, daß diese Häresie

---

[1]) De gestis Pelag. n. 7. — Vgl. auch Norisius, historia Pelagian. l. I. cap. 1 p. 2. Ed. Bassan. 1766. — Walch, de Pelagianismo ante Pelagium in seinen Miscellanea sacra p. 576.

[2]) De grat. et lib. arbitr. c. 4 n. 6.

keine neue, sondern eine aus einer alten hervorgegangene sei. [1]) Mit Tertullian [2]) die Ueberzeugung theilend, daß die Philosophen die Patriarchen der Häretiker seien, bringt er des Pelagius Lehre zunächst in Zusammenhang mit der heidnischen Philosophie, und zwar mit jener des Pythagoras und Zeno. Beide, lehrt Hieronymus, lebten in Pelagius wieder auf, [3]) weil der Capitalsatz dieses Häresiarchen, der Mensch könne ohne Sünde sein, wenn er wolle, nichts anderes sei als die von jenen aufgestellte Behauptung einer dem Menschen hienieden möglichen völligen Affect- und Sündelosigkeit (ἀπαθεία, impassibilitas; ἀναμαρτησία, impeccantia). Und wie jene Philosophen, von denen Pythagoras den Menschen überdies aus der Substanz Gottes hervorgehen lasse, durch eine solche Doctrin den Menschen Gott gleich machen, gerade so setze Pelagius den Menschen, indem er ihm ein nur Gott gebührendes Prädicat beilege, letzterem gleich. [4])

Nachdem Hieronymus den Pelagianismus in diese Parallele gesetzt hatte, war es nur folgerichtig, wenn er ihn all' jenen Häresieen an die Seite stellte, in denen er die obige pelagianische Meinung zu finden glaubte und deren Gift nach seiner Ueberzeugung gleichfalls aus der pythagoräischen und stoischen Philosophie geflossen sei. [5]) Die Lehre, daß der Mensch es in der Tugend und dem Wissen nicht blos zur Gottähnlichkeit, sondern selbst zur Gottgleichheit zu bringen vermöge und daß er also, wenn er den Gipfel der Vollkommenheit erreicht habe, nicht einmal in Gedanken noch aus Unwissenheit sündigen könne, [6]) findet er aber im Manichäismus, dessen Electi nach der Behauptung ihres Meisters ohne alle Sünde seien und nicht sündigen könnten, auch wenn sie wollten; in der Häresie Priscillians, der mit dem Manichäismus verwandt (pars Manichaei) für sich und seine Anhänger, wiewohl nur dem Worte und nicht der That nach, die Vollkommenheit und das Wissen vindicire; ferner in der Vorstellung der Massalianer oder Euchiten, wornach sie durch Gebet in den Zustand der Apathie gelangten; [7]) endlich in der Lehre Jovinians,

---

[1]) Commentar. in Jes. L. I c. 2, 6 p. 845; c. 2, 36 p. 856; c. 3, 11 p. 859. L. III c. 13, 12 p. 932. L. VI c. 30, 10. 11 p. 1055 (Opp. Ed. Vallars. t. IV). — Ep. ad Ctesiphont. n. 11 p. 1031 (t. II) sagt er in seiner derben Weise: vetustissimum coenum quasi novam suscipiunt temperaturam.

[2]) Adv. Hermogen. c. 9.

[3]) Ep. ad Ctesiphont. n. 1 p. 1026. In Jer. l. IV prolog. p. 966.

[4]) In Jer. L. IV prolog. p. 966. Ad Ctesiph. n. 1 p. 1026. Dialog. contra Pelag. prolog. n. 1 p. 693. 694; l. II, 6 p. 748. 749.

[5]) Ad Ctesiphont. n. 1 p. 1026.

[6]) Dialog. adv. Pelagian. prol. p. 693. 694.

[7]) Nach Excerpten aus einer euchitischen Schrift in einer dem Johannes Damascenus zugeschriebenen compendiarischen Darstellung de haeresibus bei Cotelerius, eccl. gr. monument. t. I p. 305 lehrten die Massalianer: τοσοῦτος δέ ἐστι τῆς

daß es dem Menſchen nach der Taufe zu ſündigen unmöglich ſei. Alle dieſe Häretiker bezeichnet Hieronymus daher als die Vorläufer und Genoſſen (principes et socii) des Pelagius. [1])

Prüft man nun dieſe Anſicht des Hieronymus über die Verwandtſchaft des Pelagianismus mit den genannten Philoſophemen und Häreſieen, ſo muß man ſich dagegen erklären, wenn man nicht bei dem von ihm angeſtellten äußeren Vergleich bleiben will. Der Pelagianismus kann zunächſt keine Repriſtination der ſtoiſchen und pythagoräiſchen Lehre ſein, weil die Deutung, welche Hieronymus dem Satze, posse hominem sine peccato esse si velit, gibt, nicht richtig iſt. Dieſe Behauptung des Pelagius beruht nämlich auf ſeiner Vorſtellung von dem freien Willen als einem ſtets ſittlich indifferenten, das Sündigenkönnen keineswegs ausſchließenden, vielmehr wie das Nichtſündigenkönnen einſchließenden Vermögen, wogegen die ἀπαθεία des Stoikers Reſultat eines vorangegangenen ernſten ſittlichen Kampfes gegen alle Luſt iſt, ſo daß ihr Begriff einen moraliſchen, die Möglichkeit der Sünde aus- und die ἀναμαρτησία in ſich ſchließenden Zuſtand ausdrückt. Während alſo der Wille des ſtoiſchen Weiſen apathiſch ſich verhält nur gegen die Sünde, iſt der Wille durch ſeine Freiheit nach pelagianiſcher Anſicht apathiſch gegen das Gute wie gegen die Sünde. [2])

ἀλαζονείας αὐτῶν ὁ τύφος, ὡς τοὺς μετασχόντας παρ' αὐτοῖς δῆθεν τῆς τοῦ πνεύματος αἰσθήσεως, μακαρίζεσθαι ὑπὸ αὐτῶν, ὡς τελείους καὶ πάσης ἁμαρτίας ἐλευθέρους καὶ κρείττονας, καὶ περιέπειν καὶ σέβεσθαι ὡς μὴ ἠποχειμένους ἔτι κινδύνους ἁμαρτίας· ἀλλὰ λοιπὸν ἄνεσιν καὶ βρωμάτων ἄδειαν, καὶ πᾶσαν ὑπάρχειν αὐτοῖς δορυφορίαν καὶ τιμὴν καὶ τρυφήν.

[1]) Ep. ad Ctesiph. n. 3. p. 1028 seqq. Dialog. adv. Pelagian. l. c. — Adv. Jovinian. l. II, 1 p. 321 seqq.

[2]) Vgl. hiezu Bd. I S. 650—657. — Norisius, Histor. Pelag. l. I c. 1 p. 2. Ed. Bassan. 1766 citirt aus Cicero de Nat. Deor. l. III folgenden Satz als ſtoiſche Lehre: externas commoditates prosperitatemque vitae a Diis mortales habere, virtutem autem nemo umquam acceptam Deo retulit: nimirum recte, propter virtutem enim jure laudamur, et in virtute recte gloriamur. Quod non contingeret, si id donum a Deo, non a nobis haberemus. At vero aut honoribus aucti, aut re familiari, aut si aliud quidpiam nacti sumus fortuiti boni aut depulimus mali, cum Diis gratias agimus, tum nihil nostrae laudi assumtum arbitramur. Num quis, quod bonus vir esset, gratias Diis egit umquam? At quod dives, quod honoratus, quod incolumis, Jovemque optimum, maximum, ob eas res appellant, non quod nos justos, temperatos, sapientes efficiat, sed quod salvos, incolumes, opulentos, copiosos. Dieſe Stelle drückt jedoch die Anſicht der ſpäteren Academie aus, welche Cotta, der Repräſentant dieſer philoſophiſchen Richtung, in ſeinem Skepticismus dem die Stoa vertretenden Balbus entgegenhält, welcher am Ende des zweiten Buches folgende Sätze aufgeſtellt hatte: Deorum providentia consuli rebus humanis. Nec vero universo generi hominum solum, sed etiam singulis a Diis immortalibus consuli et provideri solet. Und als Corrolare hieraus: Singularium virorum neminem nisi juvante Deo talem fuisse credendum est. — Nemo igitur vir magnus sine aliquo afflatu

Eben so wenig läßt sich eine innere Verwandtschaft des Pelagianismus mit den genannten Häresieen nachweisen. Wenn der Manichäismus von seinen Electi behauptet, sie könnten nicht sündigen auch wenn sie wollten, weil in ihnen die Seele in's Lichtreich zurückgeläutert sei, [1]) so beruht diese Vorstellung auf einer Gut und Bös als natürlichen Gegensatz auffassenden, d. i. ethisch-dualistischen Weltanschauung, welche dem Pelagianer ein solcher Greuel ist, daß er nicht blos die physische, sondern selbst auch moralische Bestimmtheit des Willens mit dem Vorwurfe des Manichäismus verfolgt.

Unhistorisch ist die Ansicht, welche Garnier, wohl verleitet durch die Nachricht bei Hieronymus, daß die Pelagianer für ihre Sache durch Weiber Propaganda gemacht hätten, und um die Behauptung dieses Lehrers einigermaßen aufrecht zu halten, aufstellt, nämlich daß Hieronymus Pelagius eine Gemeinschaft mit dem Manichäismus nicht sowohl in der Lehre, als vielmehr in der Moral zum Vorwurfe mache, als ob er nämlich ἀναμάρτητοι annehme, welche im Umgange mit Dirnen leben könnten, ohne nach ihnen Verlangen zu haben. [2]) Denn einer solchen Annahme widerspricht das günstige Zeugniß, welches Augustin über die Sittlichkeit sowohl des Pelagius [3]) als der Pelagianer überhaupt [4]) ausstellt.

---

divino umquam fuit. — Nicht also aus der stoischen, sondern aus der späteren academischen Philosophie müßte Pelagius seine Lehre, der Mensch thue das Gute selbsteigen ohne Gnade Gottes, entlehnt haben, wenn ihre Quelle überhaupt in der alten Philosophie zu suchen wäre.

[1]) F. Chr. Baur, das Manichäische Religionssystem, Tüb. 1831 S. 281 ff. Neander, K. G. I, 2. 2. Aufl. S. 824 ff.

[2]) Marius Mercator, Opp. ed. Joann. Garnier. Par. 1673. Pars prior p. 426. Was Hieronymus im Briefe an Ctesiphon (n. 4 p. 1031. 1032) sagt, berechtigt noch nicht zu dieser Annahme von συνεζακτοι γυναῖκες. Denn wenn hier von miserae mulierculae oneratae peccatis und ihren socii die Rede ist, so bezieht sich diese Gemeinschaft, wie sich aus dem Zusammenhang klar ergibt, nur auf die Annahme und Verbreitung der pelagianischen Lehre.

[3]) De peccator. merit. et remission. III, 1: legi Pelagii quaedam scripta, viri ut audio sancti, et non parvo provectu Christiani. — Ibid. n. 5 nennt er ihn nach dem Urtheile derer, die ihn kennen, bonum ac praedicandum virum, und n. 6 wird er als egregie Christianus bezeichnet.

[4]) Ep. 140, 83 gibt Augustinus dem Honoratus den Grund an, warum er in diesem Briefe über die Gratia novi Testamenti ausführlicher an ihn geschrieben habe. Habet enim, sagt er, adversarios, qui ejus profunditate turbati, non Deo tribuere, sed potius sibi volunt arrogare quod boni sunt. Nec tales sunt, quos facile contemnas; sed continenter viventes, atque in bonis operibus laudabiles: nec falsum Christum sicut Manichaei aliique plurimi haeretici; sed eumdem verum aequalem Patri et coaeternum veraciterque hominem factum et venisse credentes, et venturum exspectantes; sed tamen ignorantes Dei justitiam et suam constituere volentes. — Conf. de peccator. etc. II, 25.

Wenn man also noch in späteren Zeiten an der Vorstellung eines innern Zusammenhanges zwischen pelagianischer und manichäischer Lehre festhielt, so huldigte man nur einem Irrthume. [1])

Unzulässig ferner ist es, in der Lehre des Pelagius jene des Priscillian erblicken zu wollen. Der pelagianische Lehrsatz, daß, wer ohne Kenntniß des Gesetzes sei, die Sünde nicht meiden könne, ist nicht identisch mit der Vorstellung der Priscillianisten von sich als Vollkommenen und Wissenden [2]); denn er enthält weder den gnostischen Sinn, daß die bloße Kenntniß des Sittengesetzes, das Wissen für sich schon vor aller Sünde schütze, noch viel weniger den andern gleichfalls gnostischen Gedanken, daß der Wissende als solcher von der Sünde, wenn er sich ihr auch hingebe, nicht befleckt werden könne; was Pelagius mit jener Behauptung besagen will, ist vielmehr nur dies, daß die Gesetzeskenntniß die nothwendige Voraussetzung der von dem Subjecte selbsteigen zu verwirklichenden Sittlichkeit sei. [3]) Auch mit den Euchiten haben die Pelagianer nichts gemein; sie leugnen vielmehr gerade, was jene durch Gebet zu erlangen behaupten. Endlich ist nicht stichhaltig, was Hieronymus an Ctesiphon über das Verhältniß der Lehre des Pelagius zu jener des Jovinian schreibt: Joviniani secunda quaestio tui ingenii disciplina est. Quidquid illi responsum est, tibi responsum credito. [4]) Pelagius ist nicht der geistige Erbe Jovinians; [5]) denn die hier in Betracht kommende Ansicht Jovinians beruht, wie Hieronymus selbst angibt, [6]) auf der irrigen Vorstellung einer necessitirenden Wirksamkeit der Gnade auf den Willen und leugnet dessen Freiheit, an welcher der Pelagianismus gerade nach dieser Seite der Möglichkeit der Sünde stets ebenso als nach der andern des Nichtsündigenkönnens festgehalten hat.

Wenn Hieronymus den Pelagianismus den genannten philosophischen und häretischen Lehren an die Seite stellte, um ihn von vornehercin in den wohlverdienten Mißkredit zu bringen, so setzt er ihn dagegen geradezu in ein ursächliches Verhältniß zu Origenes, indem er diesen als die Autorität bezeichnet, auf welche sich die Pelagianer stützen, [7]) und ihre Lehre

---

[1]) So sagt der Presbyter Timotheus an der Kirche zu Constantinopel, welcher vor den monotheletischen Streitigkeiten lebte, von den Pelagianern: *ἀλλὰ καὶ τὰ τῶν δυσσεβῶν Μανιχαίων φρονοῦντες.* Coteler., l. c. t. III p. 392.

[2]) Ep. ad Ctesiphont. n. 3 p. 1029.

[3]) Man s. de gestis Pelagii n. 2.

[4]) L. c. n. 3 p. 1031.

[5]) Dialog. adv. Pelagian. l. II, 24 p. 772. Conf. ibid. 15 p. 759, wo er den Pelagius successor Joviniani nennt.

[6]) Ibid. III, 1 p. 781.

[7]) Dial. contra Pelag. l. III, 19 p. 806: Quod si injusta vobis videtur alienorum remissio peccatorum, qua non indiget qui peccare non potuit, transite

einen Ausläufer oder Ableger des genannten alexandrinischen Theologen nennt. [1]) Er meint nämlich, die Pelagianer hätten ihren Lehrsatz, daß es dem Menschen möglich sei, sündelos zu sein, bei Origenes entlehnt, welcher ihn selber wiederum aus der Philosophie der Stoa entnommen und in seinen (nicht mehr vorhandenen) Stromaten mit der Kirchenlehre zu mischen die Kühnheit gehabt habe. [2]) Den Beweis hiefür will Hieronymus in der Ps. 15, 7 commentirenden Stelle des Origenes finden, wo es heißt, daß der heilige Mann, wenn er den höchsten Grad der Vollkommenheit erreicht habe, in der Nacht nicht einmal menschliche Anfechtungen erleide (ea pati quae hominum sunt), noch von einem bösen Gedanken versucht werde. [3]) Diese Ansicht theilt auch Orosius, welcher meint, daß in Pelagius und Cälestius Origenes lebe und spreche, [4]) indem sie sich nach dem Vorgange des alexandrinischen Theologen für ihre Lehre auf Genes. 17, 1 und Luc. 1, 6 berufen. [5])

Daß Hieronymus bei Erörterung der Frage nach dem Ursprunge des Pelagianismus auf Origenes als seinen geistigen Vater geführt wurde, ist erklärlich. Für ihn, der in Palästina, dessen Kirche von den Origenisten so sehr unterwühlt war, lebte, mußte dies die am nächsten gelegene Ansicht sein, die zudem den Vortheil bot, daß durch sie zugleich das ungünstige Licht, in dem die Origenisten standen, auch auf die Pelagianer fiel. Gleichwohl ist dieselbe durchaus grundlos. Die Lehre, es sei dem Menschen, wenn er sich zum Besseren gewandt habe, möglich, zu einer solchen Kraft zu gelangen, daß er nicht mehr sündigt, [6]) ist dem Origenes nicht eigenthümlich.

---

ad amasium vestrum (sc. Origenem), qui praeterita in coelis et antiqua delicta solvi dicit in baptismo, ut cujus in caeteris auctoritate ducimini, etiam in hac parte errorem sequamini.

[1]) Ep. ad Ctesiphont. n. 3 p. 1031: Vis adhuc et alium nosse tui erroris principem? Doctrina tua Origenis ramusculus est.

[2]) Dialog. contra Pelagian. prolog. n. 1 p. 693.

[3]) Ep. ad Ctesiph. n. 3 p. 1031. — Bei Origenes (In Ps. Opp. ed. de la Rue t. II p. 599) lautet die Stelle wörtlich: *καὶ οἱ αἰσθητοὶ δὲ νεφροὶ παιδεύουσι τον ἄκραν ἔχοντα σωφροσύνην, ἕως καὶ τῆς νυκτὸς ἐπεχόμενοι σώφρονος λογισμοῦ τὰς σωματικὰς ἐκρεῖν γονάς.*

[4]) Liber apologeticus contra Pelagium de arbitrii libertate p. 589. (Ed. Havercamp. Lugdun. Batav. 1767): haec venenatissimorum dogmatum abominatio habet etiam nunc viventes mortuos, mortuosque viventes. Nam Origenes et Priscillianus et Jovinianus, olim apud se mortui, in his vivunt: et non solum vivunt, verum etiam loquuntur: nunc vero Pelagius et Caelestius, si in his perseveraverint viventes mortui, ecce adversus ecclesiam, quod miserum est, et quod multo miserius est, in ecclesia palam sibilant etc.

[5]) Ibid. p. 592.

[6]) Dialog. adv. Pelagian. prol. n. 1 p. 694. 695: Illud autem Origenis proprium est, et impossibile esse humanam a principio usque ad mortem non pec-

Nicht nur fehlt bei ihm für eine solche Lehre die Prämisse, nämlich die Leugnung der durch die Sünde in den Menschen gekommenen Schwäche, sondern er anerkennt auch ausdrücklich die läßlichen Sünden, die er im Unterschiede von den schweren oder tödtlichen als solche bezeichnet, in welche Alle häufig gerathen und für welche man deßhalb auch stets Verzeihung erlange; [1]) und an einem andern Orte weist er die häretische Erklärung von Joh. 3, 12, daß wer Glauben habe, nicht sündige und also wer sündige beweise, daß er keinen Glauben habe, mit dem Satze zurück, daß es im diesseitigen Leben Keinen gebe, der schlechterdings nicht sündige. [2]) Hiernach kann von Origenes die in der incriminirten Stelle behauptete Apathie entweder nur als ein momentaner, zeitweiliger, nicht stetiger Zustand gemeint sein, oder die nicht strikte, sondern laxer gefaßte Apathie, in welcher der hl. Mensch durch Gnade Gottes weniger häufigen und kleinern Versuchungen unterworfen ist, größeren Sünden aber gar nicht unterliegt. [3]) Fügt man noch hinzu, daß Origenes ausdrücklich lehrt, daß der Mensch nicht durch sich allein, sondern durch Hilfe der Gnade Gottes sittlich vollkommen werde, so zerfällt die von Hieronymus aufgestellte Behauptung eines ursächlichen Zusammenhanges mit dem Pelagianismus in Nichts. Denn wie konnte Pelagius von Origenes die Lehre entlehnen, welche dieser nicht vorträgt? Das Gesagte hätte selbst für den Fall Geltung, wenn Origenes die Apathie als einen continuirlichen Zustand faßte, eben weil er sie als Werk der Gnade bezeichnet. Daß dadurch aber der Mensch nicht Gott gleichgesetzt würde, hat schon der hl. Augustin ausgesprochen [4]) und beweist die Kirchenlehre, welche von der heiligen Jungfrau lehrt, daß sie selbst von läßlichen Sünden frei gewesen sei. [5])

Nicht anders verhält es sich mit folgender Behauptung. Wie schon mitgetheilt wurde, [6]) lehrt Hieronymus, daß die Idee der Gerechtigkeit in dem einzelnen Menschen wegen seiner Individualität auch nur individuell beschränkt und verschieden zur Verwirklichung komme und daß man daher

---

care naturam: et rursum, esse possibile, quum se aliquis ad meliora converterit, ad tantam fortitudinem pervenire, ut ultra non peccet.

[1]) In Levitic. homil. 15, 2 Opp. t. II p. 262: ista communia, quae frequenter incurrimus.

[2]) Comment. in ep. ad Rom. II, 7 p. 484: Quotus enim quisque invenietur in terris, qui ita vitam suam liberet, ut in nullo penitus delinquat? Sed et Joannes Apostolus in epistola sua (1, 8) evidenter etiam opinionem hujusmodi notat, cum dicit: Si quis dicit, quia peccatum non habet, hic mendax est et veritas in eo non est.

[3]) J. Fontanini, histor. literar. Aquilej. l. IV. p. 318. Rom. 1742.

[4]) De nat. et gr. contra Pelag. c. 33. Vgl. Bd. I S. 653.

[5]) Trident. sess. VI can. 23.

[6]) Bd. I S. 653—655.

die verwirklichte Gerechtigkeit in ihrer Totalität nur in allen gerechten Individuen des Geschlechtes habe. Dem widersprechend lege die Lehre des Pelagius, der Mensch könne ohne (alle) Sünde sein, wenn er wolle, die vollendete und vollkommene Gerechtigkeit allen Menschen in unterschiedsloser, gleicher Weise bei; und möge man, was das Maß dieser justitia consummata betreffe, darunter auch nicht gerade die Gerechtigkeit, wie sie Gott eigne, sondern dem endlichen Menschen zukommen könne, verstehen, immerhin werde dadurch die individuelle Verschiedenheit der Creaturen und die Manigfaltigkeit in den Werken des Schöpfers geleugnet und eine Gleichheit derselben behauptet. Eben dies sei aber eine Lehre, welche Origenes vortrage und welche sie, die Pelagianer, aus seinem Periarchon, dieser Quelle von häretischen Lehren, geschöpft hätten. [1]) Daß Origenes eine ursprüngliche Gleichheit aller von Gott erschaffenen Geister lehrte, hat nun allerdings seine Richtigkeit; [2]) wie aber auf dieser Idee die obige pelagianische Behauptung beruhen soll, ist schwer einzusehen und daher auch der causale Zusammenhang der letzteren mit ersterer nicht wahrnehmbar. Viel eher konnte Hieronymus das behauptete ursächliche Verhältniß zwischen Pelagius und Origenes in andern Lehren des letzteren erblicken, die eine größere Aehnlichkeit mit den entsprechenden pelagianischen als die von ihm bezeichneten haben. Daß er es nicht that, ist nur ein Beweis, daß er dem innersten Wesen des Pelagianismus doch nicht so recht auf den Grund sah. Zunächst bietet des Pelagius Ansicht über die allgemeine Sündhaftigkeit des Geschlechtes eine verwandte Seite mit jener des Origenes dar. Wie Origenes, so leitet nämlich auch Pelagius dieselbe aus dem persönlichen Willen der Individuen im Geschlechte selbst ab; im Prinzipe stimmen sonach beide zusammen, der Unterschied ist nur, daß Pelagius die Sündhaftigkeit eines Jeden aus einem im Diesseits erst sich vollziehenden, Origenes dagegen aus einem im Jenseits schon vollzogenen, vorzeitlichen Akt erklärt. Hierony-

---

[1]) Dialog. adv. Pelagian. I, 19 p. 715; Clamemus et nos homunculi, quid caussae exstiterit, ut homines et non Angeli facti sumus: quamquam magister vester, ὁ ἀρχαῖος, de cujus fonte haec procedunt, omnes rationales creaturas aequo asserat jure conditas, ut instar quadrigarum et curruum de carceribus exeuntes, in medio spatio vel corruant, vel praetervolent et ad optata perveniant.

[2]) De princip. II, 9. 6. p. 99: Hic cum in principio crearet ea quae creare voluit, id est rationabiles naturas, nullam aliam habuit creandi causam nisi propter seipsum, id est bonitatem suam. Quia ergo eorum quae creanda erant ipse exstitit causa, in quo neque varietas aliqua, neque permutatio neque impossibilitas inerat, aequales creavit omnes ac similes quos creavit, quippe cum nulla ei caussa varietatis ac diversitatis existeret. Vgl. hierüber außer den Monographieen von Thomasius, Redepenning auch Möller, Geschichte der Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes. Halle 1860. S. 550 ff.

mus eilt über diesen Punkt mit den Worten hinweg: Wenn euch Pelagianern die Nachlassung fremder Sünden (in der Taufe Unmündiger) unzulässig (injusta) erscheint, weil, wer nicht sündigen könne, derselben auch nicht bedürfe, so gehet nur zu euerem Lieblinge über, welcher behauptet, daß in der Taufe die früheren im Himmel begangenen Sünden nachgelassen würden, so daß ihr auch in diesem Punkte dem Irrthume desjenigen folget, von dessen Autorität ihr euch in den übrigen leiten lasset. [1]) Mit viel mehr Recht konnte sich ferner Hieronymus für seine Behauptung in Betreff des Verhältnisses zwischen Pelagius und Origenes auf dessen eigenthümlichen Freiheitsbegriff berufen, der wie der pelagianische den freien Willen als ewiges Wahlvermögen bezeichnet und dadurch keine geringe Aehnlichkeit mit ihm hat. Daß Hieronymus dies nicht that, ist um so auffallender, als er uns doch selbst berichtet, Methodius habe die Lehre des Origenes vom freien Willen in einer eigenen Schrift bekämpft. [2]) Uebrigens ist zu bemerken, daß der Freiheitsbegriff des Origenes doch wiederum eine zu große Unähnlichkeit hat und in einer zu verschiedenen Ansicht wurzelt, als daß Pelagius in diesem Punkte bei Origenes in die Schule gegangen sein kann. Der Ansicht, daß Origenes bei Feststellung des Begriffes der Freiheit des menschlichen Willens den richtigen Weg eingeschlagen habe, [3]) kann man nicht so unbedingt beistimmen. Allerdings liegt der Fehler nicht darin, daß er den freien Willen als Wahlvermögen zwischen Gut und Bös definirt, denn nur als solches ist er ja frei, sondern darin, daß er dabei stehen bleibt, sich von ihm nicht zum Begriff der realen Freiheit erhebt und in jenem hängen bleibt, indem er behauptet, daß der Wille selbst auf der höchsten Stufe der sittlichen Vollkommenheit die stete Möglichkeit des Abfalles eben so besitze als die Möglichkeit der Erhebung aus der tiefsten Sünde zum Guten. Dadurch

---

[1]) Dialog. adv. Pelag. III, 19 p. 806.

[2]) De viris illustrib. c. 83 p. 922. 923. Uebrigens läßt sich aus den Fragmenten der Schrift des Methodius *περὶ αὐτεξουσίου* (Galland. biblioth. veter. Patr. t. III p. 761—771) eine polemische Beziehung auf Origenes nicht erkennen und der Behauptung Redepennings (Origenes, Bd. 2 S. 319 Anm. 2), daß Methodius Schrift ein Angriff auf manche Punkte in Origenes' Lehre von der Freiheit sei, vermögen wir nicht beizustimmen. Wie schon Neander, welcher den Dialog dem Methodius ab- und Maximus zuspricht, bemerkt hat (Genet. Entw. d. gnost. Systeme, S. 205. K.-G. I, 2 S. 1245, 2. Aufl.), ist derselbe vielmehr eine Bekämpfung des gnostischen Dualismus, in welchem Gegensatze er den freien Willen also definirt: *φημὶ ἄνθρωπον γεγονέναι [αὐτεξούσιον] οὐχ ὥς προϋποκειμένου τινὸς ἤδη κακοῦ, οὐ τὴν ἐξουσίαν τοῦ ἑλέσθαι, εἰ βούλοιτο, ὁ ἄνθρωπος ἔλαβε . . . ἀλλὰ τὴν τοῦ ὑπακούειν τῷ Θεῷ καὶ μὴ ὑπακούειν αἰτίαν μόνην.* L. c. p. 771.

[3]) Huetius, Origenian. l. II 9. VII, 4 p. 188 (Anhang zu Origen. Opp. Ed. de la Rue t. IV).

hat nun allerdings der Freiheitsbegriff des Origenes Aehnlichkeit mit jenem des Pelagius, und kann er mit letzterem in Verbindung gebracht werden, wie schon Augustin that, wenn er gegen Julian bemerkte, sei, wie er wolle, dem ersten Menschen (und allen von ihm abstammenden) durch die Sünde der Wille als posse bonum nicht verloren gegangen, so müsse er auch behaupten, daß der Teufel, der mit seinem Willen vom Guten abgefallen sei, zu dem verlassenen Guten, wenn und wann er wolle, wieder zurückkehren könne, und so den Irrthum des Origenes instauriren. [1]) Allein die fragliche Aehnlichkeit ist doch nur eine äußerliche, die als solche uns nicht gestattet, den Freiheitsbegriff des Origenes mit Jansen sofort und geradezu mit dem pelagianischen zusammenzuwerfen; ja es läßt sich der pelagianische Begriff aus dem Zusammenhang, in dem Origenes mit dem seinigen steht, auch nicht einmal ableiten. Darüber, daß die von Origenes aufgestellte Idee der Apocatastasis der rationalen Creatur, die in seinem Systeme eine nothwendige ist, die reale, einmal die Möglichkeit des Abfalles durch Sünde ausschließende Freiheit des Willens verlangt, kann kein Zweifel walten: denn ohne die Tendenz des Willens zur realen, die formale einmal aufhebenden Form der Freiheit ist eine wahre Wiederherstellung nicht denkbar. Eben deßhalb wirkt nach Origenes die göttliche Gnade mit dem Willen auch auf dieses Ziel hin. Wenn nun Origenes gleichwohl diesen Begriff des freien Willens nicht zur Geltung bringt, vielmehr die stete Möglichkeit des Gegentheils behauptet, so leiten ihn hiebei nichts weniger als pelagianische, ja zum Theil gerade antipelagianische Motive. Nicht um den Menschen bis zur Unabhängigkeit von Gott zu verselbstständigen, sondern von Gott zu unterscheiden und ihn diesem gegenüber in die gebührende Stellung einzuweisen, behauptet er zunächst den freien Willen als das Vermögen der Wahl. Wenn nämlich Gott als der Seiende alles, was er ist, von Natur und unwandelbar ist, so kann die rationale Creatur als gewordene das, was sie teleologisch sein soll, nur durch Theilnahme werden und in dem Porticipirten wandelbar sein, d. h. muß sie von dem abfallen können, was und weil sie es nur durch Antheilnahme hat. Im entgegengesetzten Falle würde die Creatur ja Gott gleich gesetzt. Hat Origenes die Wahrheit für sich, wenn er dem Menschen, überhaupt der rationalen Creatur im Unterschiede von Gott als ihrem Schöpfer den freien Willen zunächst in der Form eines wandelbaren Vermögens der Wahl zuschreibt, so thut er dagegen des Guten zuviel, wenn er glaubt, hiebei müsse es für immer verbleiben; es ist dies ein Irrthum, der offenbar in einer zu dualistischen Spannung des Verhältnisses zwischen Gott und Creatur besteht; der Mensch, meint er, werde nur dann nicht mit

[1]) Op. imperf. l. VI, 10. Conf. V, 47.

Gott, dessen Freiheit identisch ist mit der Nothwendigkeit, identificirt, wenn er stets in seinem guten Willen die Möglichkeit der Sünde und umgekehrt besitze. Sodann hängt dieser Begriff bei Origenes aber auch zusammen mit seiner Vorstellung von der Wirksamkeit Gottes in Bezug auf die Welt. Kann hiernach Gott nicht als lebendig ohne die Welt gedacht werden, und muß daher die Welt ewig sein [1]), so muß desgleichen auch die rationale Creatur von ihrer bereits erlangten Vollkommenheit abfallen können, und muß diese Möglichkeit auch wirklich werden, weil sonst die Liebe und Barmherzigkeit Gottes keinen Gegenstand mehr hätte, Gott also nicht die Liebe und Barmherzigkeit sein, und seine Macht und Herrlichkeit offenbaren könnte. [2]) Endlich hält Origenes am freien Willen als permanentem Wahlvermögen gerade im Interesse der Gnade fest. Wäre die Seligkeit, meint er offenbar in Folge seines ersten vom unwandelbaren Sein Gottes hergenommenen Argumentes, eine unwandelbare, so würde der Mensch vergessen, daß er durch göttliche Gnade und nicht durch seine Kraft am Ziele der Seligkeit angelangt sei. [3])

Aus den oben mitgetheilten allgemeinen Gründen, warum Hieronymus Origenes für die Lehre des Pelagius verantwortlich machte, folgt, daß er dieselbe Anklage gegen die Origenisten erhob. Der Umstand, sagt Fontanini, daß einer Anhänger des Origenes war, reichte hin, ihn in den Verdacht des Pelagianismus zu bringen. [4]) Auch in neuerer Zeit haben manche Theologen an dieser Behauptung festgehalten, wie Janſen, [5]) wenn er sagt, Pelagius habe das Gift seiner Lehre von origenistischen Mönchen überkommen. Und noch neulich wurde sie wiederholt in der bestimmteren Fassung, daß zwar Origenes selbst dem Pelagianismus ferne stehe, daß aber seine Schüler, welche das großartige System des Mannes auseinander gerissen und nach verschiedenen Richtungen einseitig verfolgten,

---

[1]) De princip. L. 1, 2, 10.

[2]) Vgl. Redepenning, Origenes Bd. 2 S. 396 ff.

[3]) De princip. l. II, 3, 3. p. 81: Videbitur enim esse necessarium, ut si exterminata fuerit natura corporea, secundo iterum reparanda sit et creanda: possibile enim videtur, ut rationabiles naturae a quibus numquam aufertur liberi facultas arbitrii, possint iterum aliquibus motibus subjacere, indulgente hoc ipsum Domino, ne forte, si immobilem semper teneant statum, ignorent se Dei gratia et non sua virtute in illo fine beatitudinis constitisse. Nach der Uebersetzung von Hieronymus: Deus enim in certamen et luctam animas dereliquit, ut intelligant plenam consummatamque victoriam non ex propria se fortitudine, sed ex Dei gratia consecutas.

[4]) A. a. O. l. V. c. 9, 2 p. 316: Etenim satis erat Origenis studiosum videri, ut quis in Pelagianismi suspicionem sucurreret.

[5]) De haeresi Pelagian. l. VI c. 12 p. 149. — Conf. Garnier, Opp. Mar Mercator. p. 425.

von dieſem Irrthume nicht freigeſprochen werden könnten. [1]) Ich muß geſtehen, für dieſe allgemeine Behauptung eines urſächlichen Zuſammenhanges zwiſchen Origenismus und Pelagianismus einen Anhaltspunkt aus den den Origeniſten eigenthümlichen Lehren nicht gefunden zu haben. Ueberdies hat ſich Pelagius als einen entſchiedenen Gegner der Origeniſten erklärt; ſo bekämpft er die Lehre, die Gehenna werde blos wegen der Furcht genannt und exiſtire entweder gar nicht oder doch nicht ewig, als eine ſchriftwidrige [2]), und anathematiſirt ſie anderwärts geradezu. [3])

Von den Origeniſten, denen Hieronymus den gedachten Vorwurf macht, nennt er den Evagrius Ponticus, bei dem ſich, wie bei Origenes, die ſtoiſche Vorſtellung der Apathie finde. Zwar zählt er ihn nur zu den principes et socii des Pelagius; allein da Evagrius Origeniſt war, will er ihn offenbar zu Pelagius in daſſelbe Verhältniß wie den Origenes ſelbſt ſetzen. Was nun die Richtigkeit dieſer Anklage betrifft, ſo wurde ſie beſtritten, da Evagius zu ſeinen Lebzeiten wegen ſeines Glaubens von Niemanden angegriffen worden ſei; und eben ſo wenig habe ihn in dem ganzen Zeitraum von 150 Jahren nach ſeinem Tode jemand, ſelbſt nicht einmal der ſonſt gegen die origeniſtiſch geſinnten Mönche Aegyptens ſo ſehr wüthende Theophilus von Alexandrien, außer Hieronymus angeklagt. [4]) Allein daß er gleichwohl Origeniſt war, ergibt ſich daraus, daß er als ſolcher mit Origenes und Didymus auf einem Concil anathematiſirt wurde. [5]) Iſt indeſſen nach unſerer Anſicht Evagrius wegen ſeines Origenismus noch nicht Pelagianer, ſo kann die Frage nur ſein, ob ſeine Lehre von der Apathie eine pelagianiſirende ſei. In der That trägt Evagrius in ſeinen asketiſchen Schriften das Moralprincip der ſtoiſchen Philoſophie vor [6]) und bezeichnet nach dieſer als ſittliche Aufgabe und auch erreichbares Ziel des Mönches die Trennung der Seele von dem Leibe, die Flucht derſelben vor dem Körper [7]), die Beſiegung aller böſen Gedanken, [8]) die völlige Deſtruction der Affecte, [9]) d. h. die vollkommene Apa-

---

[1]) Tüb. Quartalſchr. 1853. S. 460. 461.

[2]) Commentar. in 2 ep. ad Cor. 11, 3 p. 396.

[3]) Augustin. de gestis Pelagii n. 10.

[4]) Fontanini, l. c. p. 316—319.

[5]) Evagrius Scholastic., H. E. l. IV, 38.

[6]) Ad Anatoli. bei Galland., biblioth. Patrum. Tom. VII p. 558, 45: *ἡ σοφία τὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις κατὰ φύσιν ἐνεργεῖν ἀναγκάζουσα.* P. 559, 58: *κατὰ φύσιν ἐνεργεῖ λογικὴ ψυχή, ὅταν τὸ μὲν ἐπιθυμητικὸν αὐτῆς μέρος τῆς ἀρετῆς ἐφίεται, τὸ δὲ θυμικὸν ὑπὲρ αὐτῆς ἀγωνίζεται, τὸ δὲ λογιστικὸν ἐπιβάλλει τῇ θεωρίᾳ τῶν γεγονότων.*

[7]) Ibid. p. 557, 33.

[8]) Ibid. p. 558, 52.

[9]) Ibid. p. 559, 59: *καὶ τῶν μὲν παθῶν ἔξαι ποτὲ καὶ φθορὰ παντελής.*

theia. [1]) Denn sie sei das Hochzeitskleid der Seele, [2]) in ihr bestehe das Himmelreich [3]) und nur diejenigen kennen die Gnade Gottes, welche die Apathie der Seele in diesem Leibe erlangt hätten. [4]) Allein Evagrius macht damit keineswegs die Seele zu einem der Sünde schlechterdings nicht mehr ausgesetzten Wesen, zu einem bewegungslosen Stein oder zu Gott; denn der Zustand der Apathie schließt die Möglichkeit der Sünde nicht aus, vielmehr ist in ihm die Seele zur ernstesten Sorgfalt für die Erhaltung derselben aufgefordert und warnend sagt Evagrius: es sei leichter eine unreine Seele zu läutern als die geläuterte und abermals verwundete wiederum zur Gesundheit zurückzurufen. [5]) Sodann aber gelangt der Mensch zur Apathie nach Evagrius nicht durch sich allein, sondern durch die Gnade Gottes. Die Kopfbedeckung der nitrischen Mönche, das Kukulion, deutet er als Symbol der Gnade Gottes unseres Erlösers, welches das Haupt, den vorzüglichsten Theil schütze, und in ihm singen daher alle, welche es tragen: Wenn der Herr das Haus nicht baut und die Stadt nicht bewacht, so arbeitet vergeblich, der die Stadt baut und bewacht. [6]) Was der Mensch pflanze, dazu müsse Gott das Gedeihen geben. [7]) Fortschritte im Guten mache der Mensch nur mit der Hilfe Gottes. [8]) Zur Bekämpfung der bösen Gedanken müsse er daher seine Zuflucht zu Gott nehmen, den Helm des Heiles ergreifen, den Panzer der Gerechtigkeit anlegen, das Schwert des Geistes ziehen, den Schild des Glaubens erheben und mit Thränen zum Himmel schauend sprechen: Herr Christus, Kraft meines Heiles, neige dein Ohr zu mir, eile und rette mich. Werde mein Beschützer, sei meine Zuflucht und rette mich (Ps. 30, 3). [9]) Der Dämon des Hochmuthes bereite der Seele den schwersten Fall. Denn er überrede sie, daß sie Gott nicht als ihren Helfer bekenne, sondern sich selbst die gute That zuschreibe. [10]) Freilich könnte man entgegnen, da Evagrius in seinen asketischen Erörterungen durchaus von der Psychologie, so wie von der darauf gebauten Ethik Plato's beherrscht sei, [11]) und ihm folgerichtig das Wissen, oder die

---

[1]) Ibid. p. 564, 60: *ἡ μὲν τελεία τῇ ψυχῇ ἀπάθεια, μετὰ τὴν νίκην τὴν κατὰ πάντων τῶν ἀντικειμένων τῇ πρακτικῇ· δαιμόνων ἐγγίνεται ἡ δὲ ἀτελὴς ἀπάθεια, ὡς πρὸς τὴν δύναμιν τέως τοῦ παλαίοντος αὐτῇ λέγεται δαίμονος.*

[2]) P. 560, 64.

[3]) P. 154, 2.

[4]) P. 557, 34.

[5]) P. 562, 68.

[6]) Ibid. p. 553.

[7]) Ibid. p. 566.

[8]) P. 563, 43.

[9]) P. 561, 67.

[10]) Ad Anatolium de octo vitiosis cogitationib. p. 576, 9.

[11]) Capita practica ad Anatol. p. 559, 61.

Contemplation auch dieſelbe Bedeutung habe, daß nämlich auf das Wiſſen das Thun wie von ſelbſt folge, ja es ſchon ſelbſt ſei, [1]) ſo ſei der ſpecifiſche Begriff der Gnade als adjutorium divinum voluntatis verdunkelt, wenn nicht geradezu aufgehoben. Allein abgeſehen davon, daß Evagrius denn doch nicht einen ſolchen conſequenten Gebrauch in ſeiner Asketik von der platoniſchen Philoſophie macht, auch von guten, der Gnoſis vorhergehenden und ſie vorbereitenden Handlungen ſpricht, [2]) ſagt er ausdrücklich: Jede Seele vermöge durch die Gnade des Geiſtes und durch ihre eigene Thätigkeit folgendes mit einander zu verbinden: das Wort mit dem Gedanken, die Handlung mit der Contemplation, die Tugend mit dem Wiſſen, und den Glauben mit der von aller Vergeſſenheit freien Erkenntniß [3])

Dieſelbe Anklage erhebt Hieronymus gegen Palladius, Biſchof von Hellenopolis in Bithynien, welcher dieſelbe aus der Stoa ſtammende häretiſche Lehre der völligen Affectloſigkeit aufgefriſcht habe. [4]) In der That berichtet er auch in ſeiner Geſchichte des Mönchsthums, daß es unter den nitriſchen Asketen einige bis zur Apathie gebracht hätten [5]) und daß nach dem Urtheile des Evagrius dieſelbe keinem in höherem Maße als namentlich Ammonius zugekommen ſei. [6]) Allein da es ſich bei ihm in dieſer Beziehung verhält, wie bei ſeinem Lehrer Evagrius, iſt die Anſchuldigung grundlos. [7])

Zu den geiſtigen Vätern des Pelagius zählt Hieronymus endlich beſonders den Presbyter Ruffin aus Aquileja, weil auch er in einigen ſeiner (aus dem Griechiſchen überſetzten) Schriften die Apathie vortrage. [8]) Pe-

---

[1]) Ibid. p. 564, 56: ἥτις (sc. γνῶσις) μόνη συνάπτειν ἡμᾶς ταῖς ἁγίαις δυνάμεσιν εἴωθεν.

[2]) Ibid. p. 556, 21: ἐν ὅσῳ δέ ἐσμεν γνώσεως ἄγευσοι, τὴν πρακτικὴν προθύμως κατεργαζώμεθα, τὸν σκοπὸν ἡμῶν δεικνύντες Θεῷ, ὅτι πάντα πράττομεν τῆς αὐτοῦ γνώσεως ἕνεκεν.

[3]) De octo vitios. cogitation. p. 577. Die ſpätere Zeit, z. B. Zonaras bei Cotelerius III p. 468, wirft ihm auch nur die origeniſt. Lehren der Präexiſtenz und Apocataſtaſis vor.

[4]) Dialog. adv. Pelagian. prolog. n. 2 p. 695: Palladius servilis nequitiae eamdem haeresin instaurare conatus est et novam translationis Hebraicae mihi calumniam struere.

[5]) Historia Lausiac. c. 8.

[6]) Ibid. c. 12.

[7]) Vgl. Martini, Disputatio de vit. fatisque Palladii Altdorf. 1754. — Fontanini, hist. liter. Aquilej. l. V c. 4, 3 p. 188, 189 nimmt den Hiſtoriker Palladius gleichfalls in Schutz, hält ihn aber für einen anderen, von dem Biſchofe in Bithynien verſchiedenen.

[8]) Dialog. adv. Pelagian. prol. n. 2 p. 695. — Commentar. in Jer. l. IV p. 966. — c. 22 p. 993 wirft er Ruffin vor, eine Schrift des pythagor. Philoſophen

lagius habe sodann von ihm diese Vorstellung entlehnt und so seine Häresie erneuert, [1]) so daß er durch ihn eine progenies Scoticae gentis sei. [2]) Aber selbst auch angenommen, wiewohl es sehr zweifelhaft ist, Ruffin sei wirklich Origenist gewesen, und gesetzt, die ihm zur Last gelegte Apathie drücke ganz dasselbe aus, was der pelagianische Lehrsatz, posse hominem esse sine peccato si velit, so hat er sich doch damit keine pelagianische Ueberschätzung der menschlichen Freiheit zu Schulden kommen lassen, da er fraglichen Zustand nicht als Product des menschlichen Willens allein, sondern zugleich auch der Gnade faßt, indem er ausdrücklich lehrt, daß wie der böse Wille auctore malo daemone der Sünde unterthan werde, so der Wille auctore bono Deo in's Gute umgewandelt werde. [3]) Eine Instanz hiegegen kann das Gelasianische Decret de libris recipiendis, welches diejenigen Schriften Ruffin's reprobirt, in denen er der Freiheit des menschlichen Willens zu viel zuschreibe, [4]) nicht bilden, da es mit dieser seiner Erklärung sich lediglich an die Meinung des Hieronymus hält; ebenso

---

Sertus unter dem Namen des Märtyrers und Bischofs Sixtus von Rom mit dem Titel Annulus in lat. Uebersetzung herausgegeben zu haben, eine Schrift, welche hauptsächlich von denen gelesen werde, die die ἀπαθεία und impeccantia im Munde führen. Allein in der Vorrede dazu erklärt Ruffin, nur gegeben zu haben, was er von Andern empfangen, wie denn auch Augustin anfangs dieselbe Schrift dem römischen Sixtus zuschrieb, ein Irrthum, den er später Retractat. II, 42 berichtigte. — Im Briefe an Ctesiphon n. 3 p. 1030 sagt Hieronymus: Hujus (Evagrii) libros per orientem Graecos et interpretante discipulo ejus Ruffino Latinos plerique in occidente lectitant. Qui librum quoque scripsit quasi de Monachis; multosque in eo enumerat, qui numquam fuerunt et quos fuisse describit Origenistas. Dazu bemerkt Cotelier, eccl. gr. monument. III p. 566. 567: intelligi datur, magnum doctorem aut nesciisse aut saltem dissimulasse, Ruffinum non fuisse libri auctorem, sed tantum interpretem. — S. auch Fontanini l. c. l. V c. 8 p. 303—314.

[1]) Commentar. in Jer. l. II prolog. p. 925. 926.

[2]) Ibid. l. IV c. 22 p. 994.

[3]) Expositio in Symbol. apostol. p. 1024 (inter Opp. Cypriani. Ed. Baluz).

[4]) Ruffinus vir religiosus, heißt es daselbst, plurimos Ecclesiastici operis edidit libros; nonnullas etiam scripturas interpretatus est; sed quoniam beatus Hieronymus in aliquibus eum de libertate arbitrii notavit, illa sentimus quae praedictum beatum Hieronymum sentire cognoscimus. Hiezu machen die Ballerini in ihren Observationes zu Norisii Histor. Pelagian. c. 2 p. 433 (ed. Bassan. 1766) folgende Bemerkung: In quo (sc. decreto) si ea Gelasius reprehendit, in quibus a S. Hieronymo de arbitrii libertate notatus est, cum hac super re nulla umquam fuerit Ruffino cum Hieronymo controversia, non intelligimus quid indicare Pontifex voluerit, nisi forte illa, ob quae eum cum Origene Pelagianorum praecursorem Hieronymus appellavit. Das Erstere ist richtig, nicht so ganz aber die letztere Vermuthung. Der Grund der notatio libertatis arbitrii lag für Hieronymus in der ἀπαθεία des Ruffin, welche er für identisch hielt mit dem pelag. Satze: homo potest esse sine peccato.

wenig der libellus fidei, in welchem die Erbsünde geleugnet wird, [1]) indem die Kritik diese Schrift dem Ruffin längst abgesprochen hat.

Drittes Kapitel.

Die Ansicht des Marius Mercator.

Eine ganz andere Antwort als Hieronymus gibt uns Marius Mercator auf die Frage nach dem Ursprunge des Pelagianismus. Durch Geburt der lateinischen Kirche angehörend, aber mit der griechischen in lebhaftem Verkehre stehend und an ihren Geschicken regen Antheil nehmend, sucht er die Wurzeln der pelagianischen Häresie, deren oberste Sätze ihm in der Lehre von der Mortalität als ursprünglichem Zustande des Menschen und von der Erbsündelosigkeit des Geschlechtes bestehen, da, von wo auch die Fäden der die orientalische Kirche damals so tief aufregenden und beunruhigenden christologischen Häresie des Nestorius ausgehen, in der antiocheniſchen Schule, und zwar bei ihrem bedeutendsten Repräsentanten, Theodor von Mopsveste. Er sagt nämlich: Bei einigen Syrern, namentlich bei Theodor von Mopsveste, finde sich die dem wahren Glauben feindliche Lehre, daß die Stammeltern unseres Geschlechtes von Gott sterblich erschaffen worden seien und daß sie durch ihre Sünde Keinem ihrer Nachkommen, sondern nur sich selbst geschadet und nur sich selbst, sonst Niemanden vor Gott schuldig gemacht hätten. Diese Lehre sei sodann durch einen gewissen Ruffinus, einen Syrer von Nation, nach Rom importirt worden, woselbst er sie dem Pelagius mitgetheilt, der sie alsdann öffentlich vorgetragen und verbreitet habe. [2])

---

[1]) S. Garnier in seiner Ausg. der Opp. Marii Mercator. p. 285—307.

[2]) Marius Mercator, Opp. ed. Garnier, Paris 1673 p. 30: Quaestio contra catholicam fidem apud nonnullos Syrorum et praecipue in Cilicia a Theodoro quondam episcopo oppidi Mopsvesteni jamdudum mota, nunc usque penes paucos eorum admodum occulte foditur, nec ea palam profertur; sed ab ipsis, qui de ea cornicantur, velut catholicis intra ecclesias, interim retinetur. Progenitores videlicet humani generis, Adam et Evam, mortales a Deo creatos, nec quemquam posterorum sui praevaricatione transgressi laesisse; sed sibi tantum nocuisse, seque mandati reos apud Deum fecisse, alterum penitus nullum. Hanc ineptam et non minus inimicam rectae fidei quaestionem sub sanctae recordationis Anastasio Romanae Ecclesiae summo pontifice, Ruffinus quidam natione Syrus Romam primus invexit, et ut erat argutus, se quidem ab ejus invidia muniens et per se proferre

Mag es sich mit der Angabe Mercators in Betreff Ruffins verhalten wie es will, [1]) so ist dagegen sicher, daß Theodor die Mortalität als ursprünglichen Zustand Adams lehrte und die Erbsünde leugnete, wie aus

---

non ausus, Pelagium gente Britannum monachum tunc decepit, eumque ad praedictam apprime imbuit atque instituit impiam vanitatem.

[1]) Da der Pelagianismus kein Ableger der Lehre des Origenes ist, so kann mit diesem Ruffin nicht, wie Norisius (l. c. p. 18) und Natalis Alexander (H. E. t. IV p. 184 seqq.) meinen, Ruffin, der Presbyter aus Aquileja, identisch sein, was auch Garnier (in seiner Ausgabe des Marius Mercator dissertat. I cap. 3 p. 130 ff.) und die Ballerini in ihren Observationes zur histor. Pelagian. des Norisius (cap. II p. 432 seqq.) annehmen. In der That sprechen auch keine Gründe für jene Annahme. Abgesehen davon, daß Hieronymus seinen Gegner Ruffinus nirgends der Leugnung der Erbsünde beschuldigt, wie kann der Origenist Ruffin Verbreiter der von der origenistischen so verschiedenen antiocheniſchen Lehre sein? Die wenigen gemeinsamen Lehren beider Schulen bilden nur äußerliche Coincidenzpunkte, da sie in einer verschiedenen Anschauung wurzeln, wie denn Theodor v. M. Origenes auch bekämpft hat. Die aus häretischer Bosheit entspringende Charakterlosigkeit, heute der origenistischen, morgen der antiocheniſchen Lehre anzuhängen, und nach Umständen bald jene, bald diese zu colportiren, haben wir keinen Grund Ruffinus zuzutrauen. Aber selbst auch angenommen, des Pelagius Doctrin sei ein Ableger der des Origenes, so ist noch keineswegs bewiesen, daß der in Frage stehende (angeblich wegen seines längeren Aufenthaltes in Syrien nationalisirte Syrer) Ruffin der Presbyter aus Aquileja ist, weil es keineswegs feststeht, daß derselbe Origenist aus Ueberzeugung war, vielmehr wahrscheinlich ist, daß er des Origenes Schriften nur in historischem Interesse übersetzte und den Theologen der occidentalischen Kirche zugänglich machte. Es ist nämlich Ruffin nicht, wie man behauptet, als Origenist von P. Anastasius condemnirt; in seinem Schreiben an den B. Johannes von Jerusalem sagt dieser Papst blos: Wenn Ruffin den Auctor, dessen Schriften er übersetzt, verurtheile, so billige er es. Wenn er aber den darin enthaltenen Irrthümern seine Zustimmung gebe, und die Schriften in diesem Interesse übersetzte und veröffentliche, so untergrabe er den wahren Glauben der Katholiken (Epistol. Anastasii ad Joann. episcop. Hierosolym. super nomine Ruffini n. 4 p. 685 Opp. Hieronym. ed. Vall. t. II). Ruffin selber aber sagt in seiner an Anastasius gerichteten Apologie: Origenis ego neque defensor sum, neque assertor, neque primus interpres. Alii ante me hoc idem opus fecerant, feci et ego postremus rogatus a fratribus. Si jubetur ne fiat, jussio observari solet in posterum. Si culpantur, qui ante jussionem fecerunt, culpa a primis incipiat. (Inter Opp. Hieronym. t. II p. 681). — Ob unser von dem Aquilejer Presbyter jedenfalls verschiedene Syrer Ruffin aber, wie Garnier vermuthet (l. c. p. 130. 131.), jener gleichnamige Presbyter sei, den Hieronymus (ep. 81 p. 512. Contra Ruffin. III, 24 p. 554) in einer Angelegenheit über Rom nach Mailand schickte, ist nicht wahrscheinlich; und ebenso ungewiß ist, ob derselbe identisch sei mit dem Ruffin, an welchen Hieronymus seinen Brief (ep. 74) über Salomo's Urtheil richtete. Am weitesten ging in der Erörterung dieser historischen Frage Rubeis (de pecc. orig. p. 19. 20), welcher behauptet, Mercators Angabe beruhe auf einem Irrthume; er habe nämlich die von dem hinterlistigen Cälestius auf dem Concil zu Carthago gegebene Erklärung, die Lehre, traducem peccati non esse, zu Rom von einem syrischen Presbyter Ruffin ge-

einer hierüber von ihm eigens verfaßten Schrift [1]) hervorgeht. Macht schon der Inhalt dieser Schrift Mercators Behauptung eines causalen Verhältnisses der Lehre Theodor's zu jener der Pelagianer wahrscheinlich, so wird diese Wahrscheinlichkeit noch erhöht durch ihren polemischen Charakter, indem sie zunächst wohl gegen Hieronymus, sodann aber offenbar gegen das den Pelagianern gegenüber entwickelte Lehrsystem Augustin's und sonach zu Gunsten der Pelagianer verfaßt ist. [2]) Dazu kommt noch, daß formal Theodor's Anthropologie wie die pelagianische ihren Grund in derselben spröden, zwischen abstracten Gegensätzen sich bewegenden Denkweise hat. Allein bei all' dem ist es doch noch keineswegs so gewiß, wie nach Mercator Garnier (a. a. O. S. 128—130), Natalis Alexander (H. E. t. V p. 15. 17. 18), Noris (l. c. l. I c. 9. p. 81 seqq.) behaupten, daß, um mit letzterem zu reden, Theodor purus putus Pelagianus gewesen sei. Wenn es wahr ist, daß die von Theodor mit Ausschluß der Allegorie gehandhabte historische Interpretation der hl. Schrift nicht ohne Einfluß auf die Ausbildung seines Lehrsystems gewesen sei, so ist obiger Behauptung schon der Umstand nicht günstig, daß Pelagius in der Erklärung der Schrift einen wenn gleich mäßigen Gebrauch von der Allegorie macht. [3]) Indessen läßt sich die Frage nach einem wirklichen ursächlichen

---

hört zu haben (Augustin. de peccat. origin. c. 3), bona fide für Wahrheit genommen, während sie doch nur eine Finte gewesen sei. — Ebenso in s. Monumenta eccles. Aquilej. c. 4, 7 p. 128—31. Argentin. 1740. — Fontanini, l. c. l. IV p. 149 seqq. — Zöckler, Hieronymus. S. 265 ff. Gotha. 1865.

[1]) *Πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους*, ll. V bei Photius, bibliothec. cod. 177 ed. Hoeschel. Aug. Vindelio. 1691 p. 205—207. Nach dem kurzen Auszuge, den Photius aus dieser Schrift mittheilt, bekämpfte Theodor folgende Hauptsätze: 1) Daß der Mensch von Natur und nicht mit freiem Willen sündige. 2) Daß selbst die neugebornen Kinder nicht von Sünde frei seien, da die Natur zufolge der Sünde Adams sündig geworden sei und die sündige Natur auf alle seine Nachkommen sich fortpflanze. 3) Daß überdieß keiner der Sterblichen gerecht sei. 4) Nicht einmal Christus sei (wegen Annahme der von Sünde befleckten Natur) frei von Sünde. 5) Die Ehe, und zwar derjenige Act in ihr, durch welchen sich das menschliche Geschlecht fortpflanze, sei ein Werk der verkehrten Natur, in welche Adam durch die Sünde gerathen sei und durch die er das Heer aller Uebel in sich aufgenommen habe.

[2]) Nach dem Auszuge bei Photius ist sie gegen Aram, d. i. gegen Hieronymus gerichtet. Nach ihrem Inhalte zu schließen, hatte Theodor aber auch Augustinus im Auge, mag sie, wie Garnier a. a. O. S. 101 vermuthet, erst nach der Ankunft Julians im Oriente gegen das Jahr 421, oder wie Norisius l. c. p. 90 und mit ihm die Ballerini l. c. cp. 5 p. 460 behaupten, schon um das Jahr 416 gegen den von Hieronymus wider die Pelagianer i. J. 415 verfaßten Dialog geschrieben sein. Ueber die Bezeichnung Aram s. Rubeis, a. a. O. S. 11—13.

[3]) Comment. in 1 ep. ad Cor. 15, 32 p. 379: Per allegoriam autem bestiae possunt intelligi adversariae potestates, sicut ait in psalmo: Ne tradas bestiis ani-

Zusammenhange der Lehre Theodor's mit jener des Pelagius nur entscheiden, wenn man die von Mercator namhaft gemachten Lehren im Zusammenhange des Systemes auffaßt. Eine Darstellung der Lehre Theodor's ist, wiewohl wir gerade von seinen hier am meisten in Betracht kommenden Schriften nur noch größere oder kleinere Fragmente besitzen, doch so weit möglich als sie für unsern Zweck nothwendig erscheint.

Theodor's System ist seiner innersten Bedeutung nach eine anthropologische Begründung der Nothwendigkeit der Erlösung der Menschheit durch Jesus Christus. Die Darstellung desselben hat daher von seiner Anthropologie auszugehen. Die dogmatische Lehre vom Menschen hat Theodor in seiner Anschauung vom Ebenbilde Gottes niedergelegt. Die Vorstellung von dem göttlichen Ebenbilde, wornach damit die Herrschaft des Menschen über die gesammte sichtbare Creatur gemeint sei, so wie die andere, daß dasselbe nur in der Geistigkeit der vernünftigen Seele gelegen sei, verwerfend, weil ja dann in beiden Fällen auch die reinen Geister Ebenbilder Gottes genannt werden müßten, während doch die hl. Schrift (Genes. 1, 26. 1 Cor. 11, 7) nur dem Menschen dieses Prädicat beilege, setzt er dasselbe in des Menschen Einheit von Geist und Körper. Er sagt: Gott hat die gesammte Schöpfung zu Einem Ganzen (εἰς ἓν σῶμα) gemacht, weßwegen auch das All, sei es sichtbar oder unsichtbar, Kosmos heißt. Weil aber in ihm der Unterschied zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem bestand, und Gott Alles zur Einheit mit einander verbinden wollte, so schuf er den Menschen, der aus dem sichtbaren und mit der Sinnenwelt verwandten Leibe — denn er besteht aus Erde, Licht, Wasser und Feuer — und der unsichtbaren, dem Reiche des Unsichtbaren selbst angehörenden Seele besteht, und machte ihn so zum Unterpfande der Eintracht im Universum: wie ihm denn die Sinnenwelt erfahrungsmäßig zum Nutzen dient, anderseits aber die intelligibeln, unsichtbaren Mächte (αἱ νοηταὶ, ἀόρατοι φύσεις), d. i. die Engel derselben zu unserm Nutzen vorstehen (Hebr. 1, 14), indem sie dieselbe regieren. [1]) Hiernach ist der Mensch Bild Gottes

---

mas confitentes tibi: ad quas hic dicit se pugnasse. — Comment. in ep. ad Gal. 4, 24.

[1]) Comment. in ep. ad Roman. 8, 19 bei Mai, Spicileg. Roman. Rom. 1840. t. IV p. 527—529. — Theodori episcop. Mopsvesten. in nov. Testament. commentariorum quae reperiri potuerunt. Collegit, disposuit, emendavit O. F. Fritzsche. Turic. 1847 p. 71. 72. Ferner commentar. in ep. ad Ephes. 1, 10 ed. Pitra, Spicileg. Solesmense, Par. 1852 t. I p. 102. 103. Was nämlich die von Pitra mitgetheilten Commentare in lat. Uebersetzung betrifft, so gehören dieselben, wie Jakobi in d. deutsch. Ztschr. für chr. Wissensch. u. chr. Leben Jahrg. 1854 Augustheft Nr. 31. 32. S. 245—253 nachgewiesen hat, und wie sich selbst aus einer nur flüchtigen Vergleichung ergibt, nicht, wie Pitra meint, dem Hilarius v. Poitiers, sondern

dadurch, daß er den im Universum vorfindlichen Gegensatz von Sichtbarem und Unsichtbarem, oder Materiellem und Spirituellem in sich einheitlich repräsentirt oder das jene gegensätzlichen Glieder des Universums zur Einheit verknüpfende, zusammenhaltende Band der Schöpfung (σύνδεσμος τῆς κτίσεως) ist. [1])

Damit ist die Bestimmung und der Zweck des Menschen, also nur seine Idee ausgesprochen. Daher handelt es sich sofort auch um ihre Verwirklichung. Unauflösliches und unzerreißbares Band der Schöpfung, unwandelbare Einheit des Universums und unsterblich konnte der Mensch ursprünglich durch Schöpfung nicht sein, weil er es dann mit Naturnothwendigkeit gewesen wäre und sich von der unvernünftigen und unfreien Creatur nicht unterschieden hätte, sondern nur auflösbare und wandelbare Einheit. Was er aber anfangs nicht sein konnte, seiner Bestimmung nach aber sein soll, zu dem soll er sich entwickeln. Jedoch kann die Erreichung dieses Zieles, da die Sterblichkeit und Wandelbarkeit der Natur des Menschen inhärirt, so lange sie in diesem zeitlichen Dasein weilt, nur in's Jenseits fallen. Demnach zerfällt nach Theodor das eine und ganze menschliche Leben in zwei Entwickelungsperioden, in die des gegenwärtigen und jene des jenseitigen Lebens, von denen die erstere die Bedeutung einer Vorstufe und Vorbereitung für die letztere hat. [2])

Welches ist nun die Art und Weise der das jenseitige unwandelbare Leben des Menschen im diesseitigen vorbereitenden und seinen Eintritt ermöglichenden Vermittelung? Behufs der Beantwortung dieser Frage stellt sich Theodor zunächst mit aller Entschiedenheit auf den ethischen Standpunkt. Aus der Rationabilität des Menschen nämlich, zufolge welcher ihm das Vermögen des freien Willens zukömmt, folgert er, daß der Mensch

---

Theodor von Mopsveste an. Vgl. auch Hefele, Conciliengesch. III p. 643. — J. Philoponus, de creatione mundi l. VI cap. 9—17 bei Galland., bibliothec. patrum t. XII p. 581—591, wo Philoponus aus Theodor's Commentare zur Genesis und zwar aus dem vierten Buche die bezügliche Ansicht mittheilt. — Endlich Theodoretus, quaestion. in Genes. interrog. 20. ed. Sirmond. t. I p. 19. 20.

[1]) Ibid. Vgl. hiezu commentar. in ep. ad Coloss. 1, 15 in Jacobi's Osterprogramm. Halle. 1856 p. 24. 25.

[2]) Marius Mercator, Opp. ed. Garnier p. 100 (Fragment aus der Schrift de creatura): Quod quidem placuit Deo, hoc erat, in duos status dividere creaturam; unum quidem, qui praesens est, in quo mutabilia omnia fecit; alterum autem, qui futurus est, cum renovans omnia ad immutabilitatem transferet, quorum principium nobis ostendit in dispensatione Domini Jesu Christi. — Ibid. n. 57: Ideo in duos status divisit Deus creaturam, praesentem et futurum: in illo quidem ad immortalitatem et immutabilitatem omnia ducturus: in praesenti vero in mortem et mutabilitatem interim nos dimittens.

alles, was er sein soll, durch die Freiheit werden soll. Produkt des freien Wollens, freie That des Menschen soll daher jene unwandelbare und unzerstörbare Einheit sein, in der die Idee seines Wesens ihre Wirklichkeit hat.

Was nun den freien Willen betrifft, so ist derselbe, wie aus dem Gegensatze der geleugneten ursprünglichen Unwandelbarkeit sich schon ergibt, das unveräußerliche, unverlierbare Vermögen, das Gute oder Böse zu thun. [1]) Mit diesem seinem Begriffe sind aber auch die Bedingungen für seine Wirksamkeit gegeben. Soll der Wille die Bestimmung des Menschen oder, was damit identisch ist, das Gute thun, so bedarf er, weil er Wahlvermögen ist, eines zu überwindenden Gegensatzes, welcher zunächst in's Bewußtsein treten muß, da das Thuen des Guten oder des Bösen von der zwischen Gut und Bös unterscheidenden Erkenntniß bedingt ist. Es ist, sagt Theodor in dieser Beziehung, der rationalen Creatur die Unterscheidung des Guten und Bösen eigenthümlich. Bestände daher kein Gegensatz, so wäre ihr jene Unterscheidung auch nicht möglich. Deßhalb machte Gott auch zwischen den Dingen, die er schuf, einen großen Unterschied. [2]) Hätte uns Gott anfangs unsterblich und unwandelbar gemacht, so würden wir uns von den irrationabeln Wesen nicht unterscheiden, da wir Nichts von selbsteigenem Gut wüßten: nichts von der Wandelbarkeit wissend, wüßten wir auch Nichts von dem Gut der Unwandelbarkeit; ohne Kenntniß vom Tode hätten wir keine Kenntniß von dem Gewinne der Unsterblichkeit; wäre uns die Vergänglichkeit unbekannt, so lobten wir die Unvergänglichkeit nicht; in Unkenntniß über die Last der Leiden bewunderten wir auch nicht die Impassibilität: kurz gesagt, ohne Kenntniß der Ertragung der Uebel vermöchten wir auch nicht die Kenntniß jener Güter (der Immortalität und Immutabilität) zu erwerben. [3]) Den Gegensatz nun, an dem der Mensch seine Idee als einheitliches Band der Schöpfung verwirklichen soll, hat sein Wille an der sinnlichen Natur, oder dem Fleische: nicht als ob das Fleisch an sich manichäisch sündig wäre, denn diesen ethischen Dualismus verwirft und bekämpft Theodor, sondern weil es von Natur zur Sünde neigt und so sterblich ist. Diese ursprüngliche, die an sich lösbare Einheit des Menschen der Gefahr der wirklichen Auflösung aussetzende Beschaffenheit erheischte

---

[1]) In Luc. 4, 1 ed. Fritzsche p. 14: *Ἃ δέ ἐστιν ἐφ' ἡμῖν ποιῆσαι καὶ μὴ ποιῆσαι, ἐν τούτοις καὶ ἀπατᾷν συγχωρεῖται, ὅπερ καὶ ἐπὶ τοῦ Ἀδὰμ ἐποίησε. Τὸ γὰρ ἅψασθαι τοῦ ξύλου καὶ μὴ, τοῦ ἐφ' ἡμῖν καὶ αὐθαίρετον.* Ibid. 2, 31. 32 p. 11: *Οὐ γὰρ βιάζεσθαι βούλεται τὸ ἐθέλειν ἡμῶν ὁ Θεὸς, ἵν' ὅπερ θέλομεν μὴ ἔθελωμεν· τοῦτο γὰρ οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ μεταποιεῖν τὴν φύσιν ἡμῶν.*

[2]) In Matth. ibid. p. 1.

[3]) Fragment aus der Schrift de creatura bei Marius Mercator, Opp. ed Garnier p. 100.

nun aber ein Gesetz, das den Willen von der Sünde abhielt und zum Guten aufforderte und zugleich jene genaue und sichere Kenntniß des Guten und Bösen vermittelte, ohne die es weder Tugend noch Sünde gibt: denn die Sünde ist nicht einfache That, sondern eine mit dem erkannten Guten im Widerspruche stehende Handlung; und ebenso verhält es sich mit der Tugend. Wäre keine Unterscheidung des Guten und Bösen in uns durch das Gesetz, so würden wir nach Art der unvernünftigen Thiere alles thun, was uns einfällt: es gäbe nur materielle, aber keine formelle Sünde. [1]) Deßhalb gab Gott dem ersten Menschen bald nach seiner Schöpfung ein Gesetz; denn ein Gesetz war das an ihn wegen des Baumes ergangene Gebot. [2]) Allein anderseits bringt das an den ersten Menschen gerichtete Gesetz ihn der Sünde näher, indem es die in ihm gelegene Begierde weckt; es wird so Veranlassung zur Sünde, welche ohne Gesetz todt geblieben wäre. Theodor spricht sich über diese Bedeutung des Gesetzes ziemlich ausführlich aus. Röm. 7, 8 commentirend sagt er: Der Apostel gebraucht das Beispiel Adams zur größeren Verdeutlichung des Wesens des Gesetzes; denn ein Gesetz war auch das an ihn wegen des Baumes ergangene Gebot. Adam nämlich hätte von allen Bäumen des Paradieses essen können, wenn ihm nicht ein Gesetz über Enthaltung gegeben worden wäre, und keine Sünde wäre es gewesen, wenn er nebst den übrigen auch von jenem essen wollte. Nachdem er aber das Gebot erhalten hatte, sich des Essens von jenem Baume zu enthalten, war die Begierde darnach natürlich in ihm, hielt er es aber, weil durch das Gebot davon abgehalten, für Sünde, von dem Verbotenen zu essen. Dadurch hatte die Sünde nun Zutritt, indem das Gebot wohl vom Genusse abhielt, Adam aber nicht auf die Glaubwürdigkeit desselben Rücksicht nehmen wollte, sondern den Worten des Versuchers Glauben schenkte und ganz von der Lust zu essen erfüllt war. [3]) Von der Lust zur Sünde kam es zufolge der Schwachheit des Fleisches zur sündigen That selber.

Fragt man nach der Folge der Sünde, so kann dieselbe, wie aus der oben dargelegten Idee des Menschen sich von selbst ergibt, nur in der Auflösung des in ihm sich darstellenden Bandes der Schöpfung, in der Trennung der Seele vom Leibe oder im Tode bestehen. [4]) Wenn aber

---

[1]) Comment. in ep. ad Rom. 7, 8 bei Fritzsche p. 62; Spicileg. Roman. t. IV p. 517.

[2]) Zu Röm. 7, 7 (p. 61 bei Fritzsche; Spicileg. Rom. t. IV p. 515) sagt er: *νόμος γὰρ ἦν καὶ ἡ πρὸς ἐκεῖνον ἐντολὴ περὶ τοῦ φυτοῦ γενομένη καὶ συνεβάλλετο τὰ κατ' ἐκεῖνον εἰς σύστασιν τῶν περὶ τοῦ νόμου λόγων.*

[3]) A. a. O. bei Fritzsche p. 61.

[4]) Rom. 8, 19 p. 72 ed. Fritzsche. Spicileg. Rom. p. 528: *καὶ ἐπειδὴ παρα-*

Theodor hiemit den Tod als Strafe für die Sünde bezeichnet, so kann dies nicht den Sinn haben, als ob der Tod erst durch die Sünde und allein wegen ihr über den Menschen verhängt worden, und als ob es ohne den Ungehorsam der Sünde zu dieser Auflösung jener Einheit nicht gekommen wäre, weil ja der Mensch sonst vorher unsterblich gewesen wäre, während er doch aus pädagogischen Gründen von Gott wandelbar und sterblich erschaffen worden, die in ihm sich repräsentirende Einheit also ursprünglich und an sich schon eine lösliche und zur unauflöslichen erst durch freie Bethätigung fortzubestimmende war. Wenn Gott demnach dem Menschen den Tod als Strafe für seinen Ungehorsam androhte, so that er es nur aus derselben Absicht, um welcher willen er ihn sterblich schuf, nämlich behufs seiner Erziehung zum Heile. Denn wenn Gott den Menschen anfangs sterblich schuf, weil er nur von der Sterblichkeit aus zur Unsterblichkeit als seinem Ziele gelangen konnte, so mußte der wegen der Sünde verdiente Tod Gottes pädagogische Absichten mit dem Menschen bezüglich seines Heiles nur noch mehr fördern und dem Menschen selbst heilsam sein. Ebendeßhalb verhinderte Gott auch die Sünde nicht. Theodor spricht sich hierüber in seiner Schrift von der Creatur klar aus. Gott, heißt es daselbst, hat den Tod nicht gegen seinen Willen und seinen Rathschluß (was der Fall wäre, wenn der Tod nur wegen der Sünde wäre) über die Menschen verhängt, noch hat er der Sünde zu keinem Nutzen den Zugang gestattet. Denn dies konnte gegen seinen Willen nicht geschehen, sondern weil er wußte, daß es für uns als vernünftige Wesen nützlich sei, daß zuerst dem Bösen und Schlechten der Eintritt gestattet, dasselbe sodann aber getilgt und das Bessere eingeführt werde. [1]) Gott wußte bestimmt voraus, daß die ersten Menschen sündigen würden; aber er ließ dies zu in der Erkenntniß, daß es ihnen von Nutzen sei; denn es war nicht möglich, daß Gott die Sünde verhinderte, wenn er erkannte, daß sie dem Menschen zum Nutzen ausschlagen werde; aber es war auch nicht möglich, daß wir auf eine andere Weise die Sünde und die Beläftigung der Leidenschaften, das Schlimme, und unsere Schwachheit zum Erweise der Größe der Unwandelbarkeit, die er uns nachher schenken wollte, kennen lernten, als dadurch, daß es von Gott anfangs so geordnet wurde, so daß wir durch Vergleichung und aus Erfahrung um die Größe jener Güter wissen konnten; und eben dadurch, daß er um des Nutzens willen für uns den

---

βὰς θνητὸς ἐγένετο διὰ τῆς ἀποφάσεως, ἐχωρίζετό τε ὡς εἰκὸς ἡ ψυχὴ τοῦ σώματος καὶ ὁ μηχανηθεὶς διὰ τοῦ ἀνθρώπου σύνδεσμος τῆς κτίσεως διελύετο. Ephes. 1, 10 bei Pitra, Spicileg. Solesm. t. I p. 103.

[1]) Marius Mercat., Opp. p. 100.

Eintritt der Sünde zuließ, fand er im Kampfe gegen dieselbe eine große Hilfe. [1])

In diesem Zusammenhange nun bekämpft Theodor in seiner oben genannten Schrift gegen diejenigen, welche behaupten, der Mensch sündige von Natur und nicht mit freiem Willen, den Satz, der Tod sei eine Strafe für die Sünde, so daß Adam, wenn er nicht gesündigt hätte, nicht gestorben, also unsterblich gewesen wäre. Gott sagte zu den ersten Menschen Genes. 2, 17 nicht, ihr werdet sterblich sein, sondern ihr werdet des Todes sterben; da sie nämlich von Natur durchaus sterblich waren, drohte er ihnen mit der Erfahrung des Todes, den er vermöge seiner Güte sonst hinausgeschoben hätte. Wie er nämlich sagt: Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll wieder vergossen werden (Genes. 9, 6), und damit nicht meint, daß der, welcher einen Menschen tödtet, deßhalb sterblich sein werde, sondern daß er verdiene zum Tode verurtheilt zu werden, so sagt er auch an gegenwärtiger Stelle, ihr werdet des Todes sterben, nicht als ob sie jetzt erst sterblich würden, sondern weil sie wegen der Uebertretung den auf Tod lautenden Urtheilsspruch verdienten (**digni essent, qui mortis sententiam per transgressionem referrent**). Deßhalb sagt der Herr auch Genes. 3, 17: Weil du Erde bist, sollst du auch wieder zur Erde zurückkehren, um damit die Mortalität der Natur anzudeuten: denn nicht zu der (vorher) unsterblichen und nachher erst die Sentenz des Todes zu erfahren anfangenden Natur, wie die hochweisen Vertheidiger der Erbsünde oder vielmehr die sonderbaren Väter der Sünde versichern, hat die hl. Schrift das Wort Erde hinzugefügt, sondern sie deutet an, daß diese Bezeichnung für den anfangs von Natur sterblich geschaffenen Menschen passe, wie sie denn dieses Wort öfter (Ps. 102, 15, Genes. 18, 27) von den Menschen zur Bezeichnung ihrer vergänglichen und auflöslichen Natur gebraucht. Wäre die Natur erst nachher durch die Sünde sterblich geworden, so mußte Gott vielmehr sagen: Weil du Erde sein wirst, wirst du auch zur Erde zurückkehren. [2]) Theodor ist hiernach der Ansicht, daß der Tod des Menschen, der in seiner Natur begründet und etwas Naturnothwendiges sei, für den Menschen zufolge seiner Sünde zugleich die Bedeutung einer Strafe habe, und insoferne der Mensch in Folge seiner Sünde dem Tode unterworfen worden sei; hätte er aber nicht gesündigt, so wäre er doch gestorben; nur fehlte dann dem Tode diese ethische Bedeutung.

---

[1]) Ibid.

[2]) Excerptum prim. bei Marius Mercator, ed. Garnier p. 97. 89. Diese Fragmente befinden sich auch in der von Vallarsi besorgten Ausgabe der Werke des Hieronymus t. II p. 807—814; ferner bei Norisius, histor. Pelagian. l. I c. 9 p. 86—89.

Die angegebene Folge der Sünde für Adam ist nach Theodor auch die Folge für seine Nachkommen; von dem ersten Menschen im ursprünglichen Zustande unterscheiden sie sich also nur dadurch, daß, während in ihm das einheitliche Band der Schöpfung löslich war, dasselbe in ihnen durch seine Sünde aufgelöst ist und daß sie insoferne durch Adams Schuld sterblich geworden sind. Die Sünde, sagt er zu Röm. 5, 15, hat über die Menschen den Tod gebracht; in alle ist der Tod gedrungen. Und zu 5, 16: Der Eine, der gesündigt hat und deßhalb verurtheilt worden ist, hat über seine Nachkommen die Strafe gebracht, indem er alle zu Theilnehmern an der Verurtheilung zum Tode hatte. [1]) Die Folge hievon aber war die Steigerung der in der menschlichen Natur als solcher und vor dem Falle schon vorhandenen Neigung zur Sünde. So commentirt er Röm. 5, 21. Wenn der Apostel daselbst sagt, es herrsche die Sünde im Tode, so meint er damit, daß wir, weil sterblich geworden, eine größere Neigung zum Sündigen empfangen haben. Viele Sünden nämlich werden uns zu Theil von der Lust am Essen und Trinken und an der äußeren Welt, namentlich aber vom Genusse der sinnlichen Liebe, indem alle nach einem dieser Dinge nicht wie es sich geziemt verlangen, sondern in's Maßlose davon fortgerissen werden (*ἐφ' ἑκάστου τούτων οὐκ ἐπὶ τοῦ πρέποντος τῶν ἰσταμένων, ἀλλ' εἰς ἀμητρίαν ἐκφερομένων*). Der unsterblichen Natur könnte dies niemals zustoßen. Oder was für eine Lust wohl denn? welche Habsucht konnte bei der unsterblichen Natur statthaben? Weil wir aber sterblich geworden und es von Natur sind (*θνητοὶ γεγόναμέν τε καὶ ἐσμεν τὴν φύσιν*), so haben wir eine unaussprechliche Bedrängniß von den vorhin erwähnten Leidenschaften zu erdulden und erhalten von da aus vielen Hang zum Sündigen. Trefflich nun sagt der Apostel, daß im Tode die Sünde herrsche, welche fast nur wegen des von der sterblichen Natur her uns inneseienden Hanges zum Sündigen über uns Herr wird (*μονονουχὶ κρατοῦσαν ἡμῶν διὰ τῆς ἐνούσης ἡμῖν ἐντεῦθεν περὶ τὸ ἁμαρτάνειν ῥοπῆς.*) [2]) Es herrscht also von da an die volle Rebellion des Fleisches gegen den Geist im Menschen. [3]) Diese von dem durch Adams Sünde in uns gekommenen Tode herrührende größere Inclination des Fleisches zur Sünde übt über unsern Willen eine fast unwiderstehliche Gewalt aus. Die

---

[1]) Bei Fritzsche S. 53, und öfter.

[2]) Bei Fritzsche p. 54; Spicileg. Roman. p. 506. 507. Ebenso Röm. 6, 6: *Ἐπειδὴ γὰρ ὑπὸ τὴν ἀπόφασιν γενόμενοι τοῦ θανάτου, πλεῖστον ὅσον ἐπιῤῥεπέστεροι πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν ὑπὸ τῆς θνητότητος ἐγινόμεθα.* Ferner zu 7, 5 p. 58. 59. (bei Fritzsche), wo die verschiedenen Begriffe von *σάρξ* im n. T. erörtert werden.

[3]) In Rom. 7, 24 p. 66: *ὁ διὰ τοῦ σώματος κατὰ τῆς ψυχῆς γενόμενος πόλεμος καὶ δι' αὐτοῦ ὁ ἄνθρωπος αἰχμαλωτιζόμενος*

Sünde, ſagt Theodor, herrſcht über uns, indem wir zu ihr gedrängt werden, und zwar öfters gegen unſern Willen. [1]) Die Macht der Sünde ſcheint mich wegen der Sterblichkeit ſo zu beherrſchen, daß ich öfter ſelbſt wider Willen zum Thuen des Unſtatthaften (*τῶν ἀτόπων*) getrieben werde. [2]) Gerade ſo interpretirt er auch Röm. 7, 14. Statt das daſelbſt ausgeſagte Verkauftſein an die Sünde von der in unſere Natur durch Adam's Sünde gekommenen Sündhaftigkeit zu erklären, verſteht er es von der in unſerer Natur wegen ihrer Sterblichkeit gelegenen Neigung zur Sünde. [3]) Vermöge dieſer größeren Inclination der menſchlichen Natur zur Sünde ſeit Adam's Ungehorſam, wegen dieſer heftigeren Rebellion des Fleiſches gegen den Geiſt iſt zunächſt Keiner vor Sünde ſicher. [4]) Aber noch mehr; dieſer Reiz zur Sünde iſt ſo groß, daß ihm Keiner widerſteht, Jeder ihm vielmehr mit Nothwendigkeit unterliegt. Dem Sterblichen folgt das Sündigen durchaus (*πάντως*) . . . und die Herrſchaft der Sünde in uns iſt eine durchgängige Nothwendigkeit (*ἀνάγκη πᾶσα ἦν κρατεῖν ἐν ἡμῖν τὴν ἁμαρτίαν*), wenn die Seele auch tauſendmal über ihre Pflichten (*τὸ δέον*) unterrichtet würde. . . . Weil ihrer Natur nach ſterblich, erdulden die Menſchen nothwendig häufig die Beläſtigung des Sündigens (*ἀναγκαίως πλείστην τοῦ ἁμαρτάνειν τὴν ἐνόχλησιν ὑπομένουσιν*). [5]) Indeſſen unterliegt ein Jeder durch ſeinen eigenen Willen, der als durch Nichts beſchränkbares Vermögen dem Menſchen nach der Sünde wie vor ihr zukömmt, der Sünde, und ehe er ſelbſt geſündigt, iſt er nicht ſündig; der wegen der Sünde auf einem Jeden laſtende Tod iſt daher auch nur eine ſelbſtverſchuldete Strafe. Zu Röm. 5, 14 bemerkt Theodor: Wenn der Apoſtel daſelbſt ſagt, es habe der Tod auch über die geherrſcht, welche nicht nach der Aehnlichkeit der Uebertretung Adam's geſündigt, ſo meint er damit, daß der Tod ſich Aller, mögen ſie wie immer geſündigt haben, bemächtigte. Denn nicht weil die Art der Sünde Adam's und der übrigen Menſchen nicht ähnlich war, blieben die letzteren vom Tode verſchont, ſondern wegen ihrer wie immer nur beſchaffenen Sünden empfingen alle das Todesurtheil. Denn nicht für dieſe (Adam's) Sünde allein iſt der Tod beſtimmt, ſondern für alle und jede Sünde. . . . Als Adam geſündigt hatte und deßhalb ſterblich geworden

---

[1]) Ibid. p. 54: *ἡ ἁμαρτία ἡμῶν ἐκράτει συνωθουμένων ἐπ' αὐτὴν, καὶ παρὰ γνωμὴν πολλάκις.*

[2]) In Rom. 7, 17. 18. p. 64. Ebenſo 7, 19 p. 64. 65.

[3]) Bei Fritzſche S. 64; Spicileg. roman. p. 518. 519: *πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν, ἐπειδήπερ ἡ πρᾶσις δοῦλον πάντως ποιεῖ τὸν πεπραμένον ὑπὸ τὴν τῆς ὑπηρεσίας καθιστάμενον ἀνάγκην, ὡς ἂν οὕτω καὶ ἡμῶν διὰ τῆς θνητότητος εἰς τὴν τοῦ ἁμαρτάνειν ἑτοιμότητα καταστάντων.*

[4]) Comment. in ep. ad Galat. in Spicileg. Solesm. t. I p. 63.

[5]) Ibid. 8, 3 p. 68. 69 bei Fritzſche.

war, hatte die Sünde Eingang gefunden bei seinen Nachkommen und es herrschte natürlich der Tod über alle Menschen. Denn da alle sündigten, wiewohl nicht nach der Aehnlichkeit Adam's, sondern wie immer, die einen so, die andern anders, so war es eine Nothwendigkeit, daß auch der Tod über alle herrschte. [1]) Von einer dem persönlichen Sündigen des Menschen vorangehenden, von Adam's Ungehorsam herrührenden Sündhaftigkeit, d. i. von einer Erbsünde, weiß also Theodor nichts; ja er muß dieselbe um so mehr leugnen, je mehr der erste Mensch ganz unter denselben Verhältnissen sündigte, unter denen nach kirchlicher Lehre seine Nachkommen zufolge seines Ungehorsams sündigen, und sich in der Sünde jedes Menschen nur ganz derselbe Vorgang wiederholt, wie bei Adam's Sünde. Wenn Paulus daher Röm. 5, 19 sagt, es seien durch den Ungehorsam Adam's alle sündig geworden, so meint er nach Theodor damit nur, daß seine Sünde alle seine Nachkommen sterblich und dadurch zur Sünde geneigt gemacht habe, [2]) und wenn derselbe Apostel Röm. 11, 32 und Galat. 3, 22 lehrt, daß Gott Alles unter die Sünde beschlossen habe, so spricht er damit aus, daß wir von unsern Vorfahren die Inclination zum Schlechtern empfangen haben. [3]) Hieraus ist klar, daß, wenn Theodor im Commentar zum Epheserbrief 1, 7. 8 nachdrücklich hervorhebt, daß kein Sterblicher ohne Sündenschuld sei, damit nur persönliche und keine Erbschuld gemeint sein kann. [4])

Von diesem Gesichtspunkte aus leugnet nun Theodor die Erbsünde, indem er in der oben genannten Streitschrift gegen Hieronymus und Augustinus deren (vorgebliche) Behauptung bekämpft, die Menschen, d. i. die Nachkommen Adam's sündigten von Natur und nicht mit freiem Willen. In der That kann auf Theodor's Standpunkt von keiner Erbsünde die Rede sein. Wenn die Sünde nicht blos in ihrem ersten Ursprunge, sondern wenn alle Sünde überhaupt nur Sache des freien Willens sein, und es nur persönliche Sünden geben kann, so ist der Begriff der Erbsünde

---

[1]) Bei Fritzsche p. 54; Spicileg. roman. p. 503. 504.

[2]) Bei Fritzsche p. 54; Spicileg. roman. p. 506: *ἡ ἐκείνου ἁμαρτία τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους θνητούς τε ἐποίησε καὶ ἐπιῤῥεπεῖς διὰ τούτου περὶ τὴν ἁμαρτίαν εἶναι, τοῦτο γὰρ λέγει τὸ ἁμαρτωλός.*

[3]) Comment. in Jon. praefat. bei Mai, Scriptor. veter. nova collectio Rom. 1832 t. VI p. 117. Idem, Nova Patrum bibliotheca. Rom. 1854 t. VII p. I p. 155. Ed. Wegnern, Volum. I Berolin. 1834 p. 286: *δεικνὺς ὅτι ἐκ τῶν προειληφότων τὴν ἐπὶ τὸ χεῖρον τῶν ἀνθρώπων ἐπαιδεύθημεν ῥοπήν.*

[4]) Spicileg. Solesmens. t. I p. 102. Einen dogmatisch correcten Sinn enthält der genannte Satz also nicht, wie Pitra meint, so wenig als wenn es im Commentar zum Galaterbrief 3, 11 l. c. p. 68 heißt, daß Keiner außer im Glauben den Lohn der ewigen Verheißungen erwerben könne.

ein sich selbst aufhebender, weil sich selbst widersprechender, indem ja eine ererbte, nicht selbst begangene Sünde nur manichäisch als Sache der Natur, als nothwendiges Moment im Begriffe der Natur aufgefaßt werden müßte. Daher Theodor selbst meint, die Behauptung einer Erbsünde führe auf die Leugnung der Sündelosigkeit der menschlichen Natur in Christo. [1]) Eine ererbte Sünde, wendet er ein, die als solche nur eine Strafe sein kann, gibt es so wenig, daß Keiner für die Sünden eines Andern, vielmehr Jeder nur für seine eigenen zur Verantwortung gezogen wird, wie dies ja auch ausdrücklich die hl. Schrift Ezech. 18, 2; Röm. 2, 6; 14, 10; Galat. 6, 5 lehrt. Daß man sich daher nicht scheut und schämt, zu lehren, Gott habe aus Zorn und Entrüstung Adam sterblich gemacht und wegen einer einzigen Sünde desselben alle, selbst die noch nicht geborenen Menschen mit dem Tode bestraft, und so von Gott das zu denken, was man nicht einmal von Menschen, die gesunden Sinn und Sorgfalt um die Gerechtigkeit haben, zu urtheilen wagt. Auch bedenkt der sonderbare Mann nicht, daß unter denen, welche die Strafe für Adams Sünde treffen soll, unzählige Gerechte, wie Noe, Abraham, David, Moses, sich befinden: wie ließe es sich auch mit der Gerechtigkeit Gottes vereinbaren, daß er von allen Tugenden so vieler Gerechten absehe und sie wegen der Sünde des einen Adam, und zudem noch für die Sünde des Genusses von einer verbotenen Baumfrucht, einer so großen Strafe überliefere? Wenigstens hätte er an Abel denken sollen, welcher, der erste Gerechte, auch zuerst starb. Wenn daher Gott den Tod zur Strafe der Menschen eingeführt hätte, wäre es dann nicht die größte Ungerechtigkeit, daß derjenige noch lebt, der die Ursache der Sünde ist, und daß mit ihm selbst Eva, die Urheberin der Bosheit, fortlebt? Auch des Enoch, der nicht gestorben ist, hätte sich der hochweise Mann erinnern sollen; denn er war nicht mit so großer Tugend und Frömmigkeit ausgerüstet, daß er besser war als alle Uebrigen, nämlich Moses und die Propheten und die Apostel oder die Uebrigen, von denen Paulus Hebr. 11, 38 sagt: Ihrer war die Welt nicht werth; so daß, während jene starben, er allein den Tod an sich nicht erfuhr. Hätte Gott wegen der Sünde den Tod zur Strafe verhängt, und nicht von Anfang an bei sich dies beschlossen, Alles nach seiner eigenen Weisheit auf unaussprechliche Weise für uns besorgend, so wäre Enoch

---

[1]) Excerptum secund. bei Marius Mercator, ed. Garnier p. 104: Peccatum, quod non erat naturae, sed voluntatis, nullo pacto (Christus) suscepit. Quod si fuisset in natura peccatum, juxta sapientissimi hujus eloquium, peccatum in natura prorsus existens, necessario suscepisset. — Diese Fragmente genannter Schrift finden sich auch bei Norisius l. c. p. 86—90. Inter Opp. S. Hieronymi, ed. Vall. t. II p. 807—814.

keineswegs unsterblich gewesen, Christus der Herr aber hätte den Tod erfahren (wäre nicht von Todten wieder auferstanden). [1])

Vergleichen wir nun nach dieser Darlegung der Anthropologie Theodor's dieselbe mit der pelagianischen, so läßt sich auf den ersten Blick eine große Aehnlichkeit zwischen beiden nicht verkennen. Wie Pelagius behauptet auch Theodor die Mortalität als ursprünglichen Zustand des ersten Menschen und lehrt also mit ihm die Naturnothwendigkeit des Sterbens; und gleich Pelagius leugnet er den kirchlichen Begriff der Erbsünde und behauptet, daß alle und jede Sünde der Nachkommen Adam's eine persönliche und selbstverschuldete sei. Dazu kommt, daß auch Julian sich für seine Ansicht über die Erbsünde auf Theodor beruft [2]) und Genes. 3, 17 gerade wie dieser erklärt, nämlich daß damit der Tod als Strafe für die Sünde nicht in dem Sinne, als ob er sonst nicht eingetreten wäre, sondern als in der menschlichen Natur ohnehin gelegen angezeigt sei. [3]) Aber bei näherer Betrachtung stellt sich ein bedeutender Unterschied beider Doctrinen von einander heraus, bei dem die Behauptung, des Pelagius Lehre habe ihre Quelle in der Anthropologie Theodor's, völlig unhaltbar wird. Diese Differenz soll nun aber darin bestehen, daß Theodor die Nothwendigkeit des Sterbens, die Adam freilich von der Schöpfung her mitgebracht habe, ableite aus dem von Gott vorhergesehenen Falle. Gott habe, da er den Fall vorher wußte, gethan, was er sonst würde unterlassen haben, er habe den Menschen gleich mit der Nothwendigkeit zu sterben erschaffen, weil ja der Tod doch aus der Sünde geflossen sein würde. [4]) Allerdings ist es richtig, daß Theodor einmal behauptet, Gott könne den Menschen ursprünglich nicht unsterblich geschaffen haben, weil er Adam's Sünde vorausgesehen; [5]) gleichwohl darf man die von der Schöpfung her mitgebrachte Mortalität Adam's nicht gründen auf die göttliche Präscienz von dessen Sünde. Sieht man fragliche Stelle zunächst für sich, rein exegetisch an, so ist die darin niedergelegte Behauptung lediglich ein Argument gegen den Satz der Gegner, es sei der Mensch von Gott ursprünglich unsterblich erschaffen worden, und hat keineswegs den Sinn einer positiven Begründung der

---

[1]) Ibid. p. 103.

[2]) Augustin. Op. imperf. III, 111.

[3]) Ibid. VI, 27: Haec sane pars extrema sententiae (sc. quoniam terra es, et in terram ibis), sicut illa mulieris, ad indicium non ad supplicium respicit.

[4]) Dorner, Theodori Mopsvest. doctrina de Imagine Dei, 1844 p. 19—21 (Königsb. Weihnachtsprogramm). Sodann desselben Entwickelungsgesch. der Lehre v. d. Person Christi. 2. Bd. S. 36 2. A.

[5]) Excerptum tertium (Fragment aus dem dritten Buch der gegen Hieronymus gerichteten Streitschrift) bei Marius Mercator, opp. ed. Garnier p. 105.

ursprünglichen Mortalität des Menschen durch Gottes Präscienz von seiner Sünde. Wenn der Tod, argumentirt Theodor daselbst ex concessis, nur eine Strafe für die Sünde ist, so kann Gott den ersten Menschen, weil er seine Sünde vorausgesehen hat, nicht unsterblich erschaffen haben: denn die größte Thorheit wäre es doch, anzunehmen, Gott habe den Menschen ursprünglich nur auf die Dauer von sechs Stunden — denn so viele waren es von der Schöpfung des Menschen bis zu seinem Falle, da er am sechsten Tage aus Erde gebildet und wegen des Essens von der verbotenen Frucht aus dem Paradiese vertrieben worden ist — unsterblich, sofort nach der Sünde aber sterblich gemacht. Die Unrichtigkeit der Behauptung, daß Gott in Präscienz der Sünde des Menschen diesen gleich mit der Nothwendigkeit zu sterben geschaffen habe, weil der Tod doch aus der Sünde geflossen wäre, ergibt sich klar aus Theodor's weiterer Argumentation, daß die Annahme, es sei der Tod nur zur Strafe für die Sünde über den Menschen gekommen, um so unzulässiger sei, je gewisser es sei, daß, wenn Gott den Menschen unsterblich gewollt hätte, nicht einmal die eintretende Sünde diesen seinen Willen geändert hätte, wie er denn auch den Teufel, der doch der Urheber alles Bösen sei, nicht aus einem unsterblichen zu einem sterblichen Wesen gemacht habe. Sodann steht Dorner's Annahme aber auch im Widerspruche mit dem Systeme Theodor's. Hiernach nämlich ist die vorausgesehene Sünde so wenig der Grund der Schöpfung des Menschen als eines sterblichen Wesens, daß vielmehr die Sterblichkeit der Grund der Sünde und nothwendiger Durchgangspunkt in der Verwirklichung der Idee des Menschen ist, so daß es, wenn Gott den Menschen unsterblich geschaffen hätte, zur Sünde gar nicht gekommen und der Mensch anfangs schon gewesen wäre, was er durch Erlösung erst werden sollte. Auch christologische Bestimmungen Theodor's sind ausdrücklich dagegen. Er meint nämlich, wenn die Natur des Menschen anfangs durch Schöpfung unsterblich gewesen wäre, so konnte die menschliche Natur Christi auch nur unsterblich sein, und hätte sie nicht den Tod erleiden können. Dies sei (namentlich auch bei seiner Sündelosigkeit) nur dadurch möglich gewesen, daß der Logos bei Annahme der menschlichen Natur auch das, was ihr angehöre, nämlich den Tod, angenommen habe. [1]) Daher der Mensch Christus auch ohne seinen gehorsamen Willen gegen den Vater, aus reiner Naturnothwendigkeit, gestorben wäre. [2])

Allein, wird erwiedert, wurde Adam mit der Nothwendigkeit des

---

[1]) Excerptum secund. l. c. p. 104: Quod enim erat naturae, i. e. mortem, indubitanter assumsit.

[2]) Commentar. zu Philipp. 2, 8 bei Jacobi, Theodori Mopsvest. commentarii nuper detecti de epistola ad Philippenses scripta capita duo. Hal. 1855.

Sterbens auch die Nothwendigkeit des Sündigens anerschaffen, so verfalle ja Theodor in den von ihm bekämpften Manichäismus, eine Consequenz, der man nur entgehe, wenn man die Nothwendigkeit des Sterbens abhängig mache von der göttlichen Präscienz der Sünde. [1]) Allein eine gewisse Nothwendigkeit des Sündigens, nur keine manichäische, behauptet Theodor allerdings [2]) und die Berufung auf die Präscienz Gottes zur Lösung der bezeichneten Schwierigkeit ist nur ein unberechtigtes, weil in Theodor's System nicht begründetes Auskunftsmittel, wie aus dem Verfolge unserer Darstellung sich zeigen wird. Hier nur so viel: Nach Theodor liegt in der von Gott ohne Rücksicht auf die Sünde geschaffenen Sterblichkeit des ersten Menschen zunächst nicht die Nothwendigkeit des Sündigens, sondern blos die Unmöglichkeit der schlechthinigen Sündelosigkeit, welche nur einem unwandelbaren, also unsterblichen Wesen zukommen kann. Indem er aber anderseits dem Menschen entschieden den freien Willen zuschreibt, gesteht er ihm die Möglichkeit zu, das Gute zu thuen durch Vollzug des ihm gegebenen Gesetzes. Allein zur schlechthinigen, qualitativ vollkommenen und quantitativ vollständigen Gesetzeserfüllung, wie dieselbe auf dem ethischen Standpunkte Theodor's von Seite des Menschen zur Erlangung seiner Bestimmung, der unwandelbaren Einheit des Universums, nothwendig ist, vermag es derselbe nicht zu bringen. Insoferne nun als der Mensch aus teleologischen Gründen das Gesetz absolut erfüllen soll, es aber wegen der Endlichkeit und Wandelbarkeit seiner Natur nicht kann, kömmt es bei ihm mit Nothwendigkeit zur Sünde.

Daß also Theodor die Mortalität als primitiven, naturnothwendigen Zustand des Menschen, ganz abgesehen von der Sünde behauptet, ist nicht

---

(P. I) p. 13: Nam et illud quod dixit: factus obediens usque ad mortem, homini (autem) aptatum nihil poterat illorum, quae ad humilitatem pertinent, comprobare, si non et divina natura inesse ei fuisset ostensa, per quam licebat et hinc [huic] non subjici morti. Nam secundum se non obeditionis opus implebat morti succumbens; sustinebat enim mortem et **molens**, secundum dudum positum terminum naturae.

[1]) Dorner im angeführten Weihnachtsprogramm p. 19. 20.

[2]) Ein hierauf bezüglicher Vorwurf ist Theodor von seinen Gegnern auch schon früher gemacht worden. Offenbar nämlich hat Leontius diesen in Frage stehenden Punkt im Auge, wenn er contra Nestor. et Eutych. l. III, 23 bei Gallandius, biblioth. PP. t. XII p. 687 sagt: Parva haec. Tu vero adde mihi, fictum esse peccatum Adae, idque Deo auctore, ut judicium iniquissimum in Adam qui non peccasset, sed per calumniam damnatus fuisset, et exsilium ei decretum, justa et probabilis caussa redimendi mundum fierent. An non propter hanc radicem malorum et reliquae deinceps impietatis hominum Christus venit ut Adam ovem a compascuo centum abductam et aberrantem tamquam bonus pastor salvaret?

zu leugnen. [1]) Insoferne stimmt er mit den Pelagianern vollkommen überein. Aber die (wahre) Differenz besteht sofort darin, daß Theodor in der von ihm behaupteten ursprünglichen Mortalität Adam's einen unvollkommenen Zustand erblickt und sie daher als nothwendigen Durchgangspunkt in der Entwickelung des Menschen zum vollkommenen Zustand begreift, wogegen Pelagius denselben als vollkommenen erklärt. Hiezu kommt noch das Andere, daß Theodor den wiewohl in der Natur des Menschen schon anfangs gelegenen Tod durch die hinzugekommene Sünde als eine Strafe betrachtet, während die Pelagianer demselben selbst diese accidentelle moralische Bedeutung absprechen.

Aehnlich verhält es sich mit der Frage nach der Verwandtschaft der beiden Häresiarchen im Punkte der Erbsünde. Wie Pelagius und aus denselben Gründen leugnet Theodor die Erbsünde; der Unterschied ist aber,

---

[1]) Dorner beruft sich zur Begründung seiner Behauptung des Gegentheils auf Theodor's Commentar zum Galaterbrief, wo er zu 1, 4. 5. sagt (Fritzsche p. 122): *Ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ὡς ἐγένετο, εἰ μὲν ἀθάνατος ἔμεινεν, ἐνεσιὼς βίος οὐκ ἂν ἦν, ἅτε δὴ τέλος οὐκ ἔχων· ἐπειδὴ δὲ θνητὸς ἐγένετο διὰ τὴν ἁμαρτίαν, ἐνεσιὼς καλεῖται βίος ὡς εἰκὸς ἡ παροῦσα ζωὴ πρὸς τὴν μέλλουσαν ὕστερον.* Allein da der bei Theodor häufig vorkommende Satz, der Mensch sei durch die Sünde sterblich geworden, erwiesener Maßen den Sinn hat, daß der Tod, der in der anerschaffenen Natur schon gelegen war, durch die Sünde die moralische Bedeutung einer Strafe habe, so können die Worte *εἰ μὲν ἀθάνατος ἔμεινεν* nicht den Sinn haben, vor der Sünde war der Mensch unsterblich, und ohne sie wäre er es auch geblieben, sondern nur den hypothetischen: wenn der Mensch nicht gestorben wäre, so gäbe es keine vita praesens et futura. Da Theodor die von ihm von vorneherein angenommene zweifache Periode einer *ζωὴ παροῦσα καὶ μέλλουσα* durch jenen Satz begründen will, so enthält er viel eher das gerade Gegentheil von dem, was man mit ihm beweisen will. In der That, wie hätte sonst Theodor anderwärts sagen können: Certum est enim, quia si eum immortalem esse voluisset, ne ipsum quidem intercedens peccatum Dei sententiam commutasset (Marius Mercator ed. Garnier p. 105). Man vergleiche auch folgende, dem Spicileg. Solesm. t. I p. 60. 61 n. 23 entnommene Stelle, in welcher der anfangs (vielleicht wegen des Widerspruchs mit der Kirchenlehre absichtlich gewählte) amphiboliſche Ausdruck sofort auf den wahren Sinn geführt wird: Dominus Deus mortales quidem nos secundum praesentem vitam instituit. Resuscitans vero, iterum immortales nos facere promisit et faciet. Nec enim illud, contra suam veniens sententiam, ob solum Adae peccatum ira commotus, fecisse videtur (indecens enim id erga Deum existimare); neque secundum quod nos facit immortales, poenitentia ductus id facit, aut quia de his melius postea voluit cogitare. Sed inenarrabili sapientia a primordio illa quae de nobis sunt omnia instituit, sicut et fas est nos sentire de illo, qui bonitate sola nos faciebat et factos tuebatur. Dedit autem nobis praesentem hanc vitam mortalem, ut dixi ad exercitationem virtutum et doctrinarum illorum quae nos conveniunt facere. — Ob diese dogmatischen Entwickelungen in dem von Pitra edirten Galaterbriefe Theodor selbst angehören, oder ob sie Erklärungen des lat. Ueberſetzers sind, darüber sehe man Jacobi in der deutsch. Ztschr. 1854 S. 252.

daß Theodor als Folge der Sünde Adam's für dessen Nachkommen wenigstens einen Erbfehler, nämlich die gesteigerte Neigung der Sinnlichkeit zum Sündigen und die zum völligen Ausbruche gekommene Rebellion des Fleisches gegen den Geist annimmt. Dadurch ist aber eine weitere und wichtige Differenz gegeben. Während nämlich Pelagius auf Grund seines Satzes, daß der als pure Natur erschaffene Mensch der vollkommene sei und die Sünde desselben für seine Natur gar keine Veränderung zur Folge gehabt und sie völlig unberührt gelassen habe, ganz consequent lehrt, es könne der Mensch (nach Adam), wenn er wolle, ohne (alle) Sünde sein, und ihm die Erlösung durch Christus zu etwas blos Eventuellem und rein Zufälligem herabsinkt, behauptet Theodor, daß der Wille des Menschen der von Adam's Sünde herrührenden Uebermacht des rebellisch gewordenen Fleisches unterliege und daß Keiner ohne alle Sünde sein könne, und begreift hiemit die Erlösung als eine allgemeine Nothwendigkeit für die Menschen. Dem widerspricht Theodor's Behauptung in seiner Polemik gegen Hieronymus, daß es Gerechte nach Adam's Sünde gegeben habe, keineswegs; denn gegenüber der von ihm bekämpften Erbsünde, die er manichäisch als eine Bestimmtheit der menschlichen Natur ansieht, kann jene Behauptung nur den Sinn haben, daß es so wenig eine Erbsünde, d. h. eine Sündigkeit als Naturbestimmtheit, zufolge welcher der Mensch nothwendig sündigt und schlechterdings nichts Gutes mehr thuen kann, gebe, daß vielmehr nach der Schrift Manche nach Adam gerecht gelebt haben. Nur eine relative, und keine vollkommene, alle Sünde ausschließende Gerechtigkeit kann also Theodor im Sinne haben. Wie er aber dazu kam, ungeachtet der von ihm so energisch festgehaltenen Freiheit des menschlichen Willens von einer Nothwendigkeit des Sündigens zu reden, ist bereits schon angedeutet worden und wird aus seiner Christologie noch klarer werden.

Aus diesem Vergleiche der beiden Doctrinen mit einander ergibt sich, daß die fraglichen Lehrsätze bei Theodor in einem ganz andern und zu verschiedenen Zusammenhang stehen, als daß er durch sie der eigentliche Vater des Pelagianismus sein könnte und Mercator's Behauptung, soferne sie auf ein inneres, ursächliches Verhältniß der antiocheniſchen Anthropologie zu der pelagianischen lautet, vermögen wir nicht beizustimmen, selbst dann nicht, wenn seine Angabe, Cäleſtius habe die Lehre, traducem peccati non esse, von einem der syrisch-antiocheniſchen Schule angehörigen Ruffinus gehört und angenommen, historisch richtig ist. Denn in diesem Falle müßte Cäleſtius diesen Lehrsatz in einen völlig verschiedenen Zusammenhang eingegliedert und so förmlich umgebildet haben, womit die Ursächlichkeit eines Zusammenhanges zwiſchen antiocheniſcher und pelagianischer Lehre wegfällt. Höchstens konnte Theodor zu letzterer die äußere Veran-

lassung gegeben haben. Aber selbst diese Annahme wäre noch historisch zu begründen. Der Umstand, daß Theodor in Hieronymus nur Augustinus und dessen gegen die Pelagianer entwickelte Lehre von der Erbsünde bekämpfte und so zu Gunsten dieser Häretiker (und vielleicht selbst auf Veranlassung Julians) schrieb, spricht nicht wider obige Ueberzeugung. Es konnte ja Theodor die Lehre von einer ererbten Sündhaftigkeit bekämpfen, wie die Pelagianer, ohne im Uebrigen mit ihnen übereinzustimmen. Und angenommen, Theodor sei anfangs der pelagianischen Lehre günstig gewesen, so darf man die von Mercator berichtete Thatsache, daß Theodor auf einer Synode in Cilicien mit den übrigen Vätern das Verdammungsurtheil über Julian's Lehren ausgesprochen habe, [1]) aus innern Gründen wenigstens dahin erklären, es habe Theodor, der anfänglich nur den Gegensatz des pelagianischen Systemes gegen das augustinische in's Auge gefaßt hatte, und in dieser Hinsicht mit Julian ganz übereinstimmte, nachher das System des Letzteren genauer kennen lernend, manche Differenzen zwischen seiner eigenen dogmatischen Denkweise und der pelagianischen bemerkt, wie insbesondere das Verhältniß der Erlösungslehre zu beiden Systemen einen wesentlichen Unterschied zwischen denselben machte. [2])

Viertes Kapitel.

Die Ableitung aus dem Druidismus.

In einen ganz andern Zusammenhang hat man in neuerer Zeit den Pelagianismus gebracht und darnach seinen Ursprung zu erklären versucht. Ausgehend davon, daß Pelagius seiner Geburt nach ein Brite war, glaubte man seine Doctrin als eine eigenthümliche Mischung christlicher Lehren mit der altbritischen Religion des Druidismus auffassen zu können, welche sich in der Weise vollzogen habe, daß christliche Lehrer, insbesondere solche, welche in den Mönchsstand eintraten, das Christenthum mit dem Glauben des Druidenthums, das auch nach seiner gewaltsamen Unterdrückung durch die Römer insgeheim fortbestanden und dem sie, wiewohl Christen, angehört

[1]) Marius Mercator, Opp. p. 95. Ueber diese Synode selbst siehe Garnier, l. c. c. 17 p. 219. 220.

[2]) Neander, K. G. II, 2 2. A. S. 1219. Dorner, im angeführten Programm S. 21 gegen Ende: Denique si Theodori de mortalitate et immortalitate hominis doctrinam recte exposuimus, inde illud quoque patere potest, cur initio Pelagianis faverit, posthac, cognita magna principiorum differentia quasi in extremo recessu latente, ab iis abhorruerit eosque cum Synodo sua damnaverit. — Dies wird übrigens in neuerer Zeit bestritten. S. Herzog, Realencyclop. XV, 718. Fritzsche, de Theodori Mopsv. vita et script. p. 115.

haben sollen, verbanden und so eigenthümlich färbten. Darnach hätten wir in dem Pelagianismus eigentlich nur eine aus Anhänglichkeit und Liebe zur altbritischen Nationalreligion hervorgegangene Nachwirkung derselben in Britannien auch nach seiner Christianisirung zu erblicken, die namentlich aus dem Kloster Bancor ausgegangen wäre, aus welchem Pelagius nach Italien gekommen sein soll. Diese besonders von walischen Gelehrten, wie William Owen, Davies und Edward Williams aufgestellte und auch von deutschen Historikern adoptirte Ansicht [1]) stützt sich auf die Thatsache, daß der Pelagianismus auch nach seiner kirchlichen Verwerfung noch vielfach in Britannien herrschend blieb, wie wir aus der Sendung des B. Palladius durch P. Cöleſtin [2]), sowie aus der auf Ansuchen britischer Bischöfe um die Mitte des fünften Jahrhunderts erfolgten Sendung der gallischen Bischöfe Germanus von Auxerre und Lupus von Troyes dahin zur Bekämpfung gedachter Häresie wissen. [3]) Und noch im 14. Jahrhundert klagte Thomas von Bradwardin, daß seit Pelagius fast die ganze Welt dieser Irrlehre verfallen sei, und trat er schriftstellerisch dagegen auf. [4])

Diese Behauptung erscheint jedoch zunächst aus geschichtlichen Gründen unhaltbar, indem die Voraussetzung, auf der sie beruht, eine völlig unerwiesene, ja in mancher Beziehung selbst geschichtswidrige Annahme ist, als ob nämlich die patriarchalische Religion der alten Briten, der Druidismus, auch nach der gewaltsamen Unterdrückung des Druidenthums in den Zeiten nach der Einführung des Christenthums niemals ganz erloschen sei, die Druiden und Barden als Lehrer und Diener des neuen Glaubens fortgedauert und hiedurch das Christenthum in Britannien eine Färbung mit druidischen Lehren behalten habe und die Barden diese Ueberlieferungen in einem steten Kampfe mit der römischen Kirche zu einem theologisch-moralischen Systeme ausgebildet hätten. [5]) Nur die übertriebene Vorliebe für altwalische Geschichte und ein

---

[1]) Eckermann, Lehrbuch der Religionsgesch. u. Mythолog. 3. Bd. 2. Abthlg. 2. Aufl. Halle. 1848. S. 127—129. — Vgl. Mone, Gesch. des Heidenth. im nördl. Europa. 2. Thl. Lpz. u. Darmst. 1823. S. 458. ff.

[2]) Prosper contra Collator. c. 21, 2 (Opp. ed. Paris. 1711 p. 363): Nec vero (Pontifex Coelestinus) segniore cura ab hoc eodem morbo Britannias liberavit, quando quosdam inimicos gratiae solum suae originis occupantes, etiam ab illo secreto exclusit oceano, et ordinato Scotis episcopo [sc. Palladio], dum Romanam insulam studet servare catholicam, fecit etiam barbaram christianam.

[3]) Usser, Britannicar. ecclesiar. antiquitates. Ed. sec. Londin. 1687. c. 8—14. Vgl. Noris., l. c. l. II c. 5. p. 267. — Hefele, Conciliengesch. II. S. 291.

[4]) Thomae Bradwardini archiepiscopi olim Cantuari. de causa Dei adversus Pelagium, et de virtute causarum ll. III. Londin. 1618.

[5]) S. F. Walter, das alte Wales. Bonn. 1859. S. 215—314.

gewisser Oppositionsgeist gegen die römische Kirche konnte eine solche Aufstellung machen.

Auch innere Gründe sprechen dagegen. Wir kennen den Druidismus, der Geheimlehre war, doch viel zu wenig, um die mit so viel Zuversicht aufgestellte Behauptung nachweisen, d. h. zeigen zu können, welche Lehren der Druiden mit dem Christenthum sich mischten und worin also der Pelagianismus mit dem Druidismus zusammentrifft. Was man uns in dieser Beziehung von der kymrischen Religion sagt, daß nämlich von ihren Lehren namentlich jene von der Seelenwanderung das Christenthum gefärbt habe, steht mit dem Pelagianismus geradezu in Widerspruch, indem bekanntlich Pelagius die Präexistenztheorie, mit welcher die Vorstellung einer Metempsychosis innerlich zusammenhängt, ausdrücklich verworfen hat.

Ist hiernach die Zurückführung des Pelagianismus auf den Druidismus ein geschichtlich unberechtigtes Unternehmen, so kann das Fortwuchern der Häresie des britischen Mönches in seinem Vaterland noch im 6. Jahrhundert nur den allgemeinen Gründen zugeschrieben werden, denen sie auch anderwärts ihre Fortdauer verdankt, während Thomas Bradwardin's Anklage gegen sein Zeitalter ihren Grund in seiner absolutistischen Gnadentheorie hat. [1])

Fünftes Kapitel.

Die Ableitung aus dem Mönchsthum.

Da Pelagius Mönch war, erklärten manche Theologen die Entstehung seiner Irrlehre aus dem christlichen Mönchsthum. Das damals so sehr im Schwunge gewesene asketische Leben, räsonnirte man, ruhe seinem innersten Kerne nach auf der Vorstellung von der Selbstgerechtigkeit, welche sich ja gerade im Pelagianismus wiederfinde, und wie dieser behaupte, der Mensch könne ohne alle Sünde sein, so habe ja auch das Mönchsthum die höchste sittliche Vollkommenheit als erreichbares Ziel aufgestellt. Diese Erklärung ist keine rein historische, sondern eine von dogmatischem Interesse eingegebene, indem sie offenbar vom Standpunkte der fides sola justificans

---

[1]) Vgl. G. V. Lechler, de Thoma Bradwardino commentat. Lips. 1862. — Neander, Christl. Dogmengesch. II, 199. — Daß auch Hieronymus, wenn er im Commentar zu Jeremias (l. I prolog. p. 835) die Häresie des Pelagius eine skotische Suppe (pultis Scotorum) nennt, nicht an die altbritische Religion denkt, sondern blos seine Herkunft aus Britannien im Auge haben kann, ergibt sich aus seiner mitgetheilten Anschauung über die Entstehung derselben.

ausgeht, auf welchem alle Askese und sonach das Mönchsthum als solches als pelagianisch oder wenigstens pelagianisirend verworfen wird.

Wesentlich verschieden hievon ist es, wenn der Pelagianismus mit dem Mönchsthum insoferne in Zusammenhang gebracht wird, als in ersterem theoretisch ausgeprägt sein soll, was in letzterem praktisch vorhanden war. Beruhe die Asketik des Mönchsthums, meint man wohl, auch nicht auf der Lehre der Selbstgerechtigkeit, so habe doch ihre Praxis darauf geführt und sei die pelagianische oder doch semipelagianische Lehre das Ergebniß einer vorher im Mönchsthum herrschend gewesenen Lebensrichtung. [1])

Beurtheilen wir diese Erklärungen des Pelagianismus aus dem Mönchsthum, so ist die zuerst angegebene für uns vermöge ihres bezeichneten dogmatischen Standpunktes unwahr. Aber auch die zweite, die im Unterschiede von der ersten historisch gehalten ist, vermögen wir nicht zu theilen. Wir geben zu, daß Einzelne, ja Viele in unrichtigen Vorstellungen über die Bedeutung und den Werth ihres asketischen Ringens und Strebens befangen sein mochten. Von Mönchen, welche man heute als Tugendlehrer einer sie umgebenden Schaar Schüler sah, während sie gestern noch in einem Wirthshause Wasserträger waren, [2]) von Menschen mit der Rusticität und Ignoranz, wie sie das Kloster zu Adrumet nach dem eigenen Geständniß ihres Abtes Valentinus hatte, [3]) lassen sich allerdings keine correcten Vorstellungen über die intricate Frage des Verhältnisses zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit erwarten oder voraussetzen. Zu diesem Zugeständniß verpflichtet uns sodann auch die Polemik der unten zu nennenden Väter aus dem Mönchsstande gegen Selbst- und Werkgerechtigkeit. Aber deßhalb kann nicht von einer Entstehung des Pelagianismus aus dem Mönchsthum die Rede sein. Die im Mönchsthum vorkommende verkehrte Lebensrichtung war, so individuell häufig sie auch sein mochte, doch weder so allgemein, noch so mächtig, daß sie den so weithin verbreiteten pelagianischen Irrthum als Niederschlag hätte absetzen können. Geradezu bedenklich ist eine solche Deduction aber deßhalb, weil sie consequent auf die Ansicht führt, als ob das Mönchsthum mit seiner Asketik gegenüber der kirchlichen Lehre von der Heilsverwirklichung im Unklaren gewesen sei. Wie unrichtig dies ist und wie wenig man bei ihm eine solche Differenz annehmen darf, geht daraus hervor, daß gerade seine bedeutendsten und angesehensten Vertreter die Uebereinstimmung des

---

[1]) So ungefähr ein Recensent in der Wiener kathol. Literaturzeitung v. J. 1856. Nr. 56.

[2]) Nilus, lib. ascetic. ed. Zin. Venet. 1574. fol. 101.

[3]) Ep. 216 (inter Augustin.)

individuellen Glaubens mit dem allgemeinen Glauben der Kirche als das Merkmal des wahren Mönches bezeichnen. [1])

Fragliche Erklärung erweist sich aber auch im Einzelnen betrachtet als unbegründet, wie sich aus einer Umschau bei den Begründern und hervorragendsten Trägern des Mönchsthums ergibt.

Seinem allgemeinen Wesen nach besteht das Mönchsthum in dem Ringen nach höchster sittlicher Vollkommenheit durch Besiegung aller selbstischen Regungen, insbesondere der Sinnlichkeit. Das specifische Mittel hiebei ist die Askese, welche das eigentliche Lebenselement des Mönchsthums ist, so daß die ganze Thätigkeit des Mönches in Tugendübungen aufgeht. Wiewohl nun das Mönchsthum zwischen diesen und der Gerechtigkeit einen sehr engen Zusammenhang annimmt, so identificirt es erstere doch nicht mit letzterer, sieht es sie nicht als Zweck, sondern nur als Mittel dazu an, versteht also unter der von ihm angestrebten Gerechtigkeit keineswegs bloße äußere Werkgerechtigkeit, sondern innere Heiligkeit, wahre Sittlichkeit. Wie kann einer, fragt Macarius, behaupten, er sei heilig, weil er faste, ein anachoretisches Leben führe und sein Vermögen herschenke? Ist denn der heilig, welcher den innern Menschen noch nicht gereinigt hat? [2]) Wenn wir nicht durch die Wirksamkeit des Geistes die Früchte der Liebe und des Friedens und der Freude und der übrigen vom Apostel (Gal. 5, 22) aufgezählten Tugenden in uns wahrnehmen, so ist alles Streben nach Virginität, Gebet und Psalmodie, Fasten und Wachen überflüssig. [3]) Fasten, Wachen und jede Askese und ein zurückgezogenes Leben ist gut; aber doch sind dies nur Mittel zum gottgefälligen Leben (*προοίμια ταῦτα πολιτείας θεοφιλοῦς*); daher ist es unvernünftig, sich auf dieselben als solche etwas zu Gut zu thun. [4]) Ebenso Marcus [5]) und Nilus, der gegen die pharisäische Werkgerechtigkeit spricht. [6])

Mit der Gerechtigkeit, auf die es das Mönchsthum mit seiner Askese absieht, meint es aber die vollkommene, die die Freiheit von allen Affecten

---

[1]) Marcus monach. et eremit., Opusc. VII (Gallandius, biblioth. veter. patr. t. VIII p. 73): *οἱ μοναχοὶ ξένον τῆς ἐκκλησίας οὐχ ἡρετίσαντο φρόνημα, ἀλλὰ τὸ τοῦ Χριστοῦ κατέχειν σπουδάζουσι, κατὰ τὸν ἀπόστολον λέγοντα:* Phil. 2, 5—8 etc. *γνῶθι οὖν ὅτι θεοδώρητόν ἐστι, καὶ τῆς μεγάλης ἀρετῆς, λέγω δὲ ταπεινοφροσύνης πρόξενος.* — Ephraem Syr. Opp. gr. ed. Rom. 1732. T. II p. 242. 243.

[2]) De custodia cord. c. 1 (Galland. l. c. t. VII p. 161).

[3]) De oration. c. 5. l. c. p. 175.

[4]) De caritate c. 30 l. c. p. 207: *ἀλόγιστον δὲ ἀτεχνῶς τὸ ἁπλῶς τοῖς τοιούτοις ἐπιθαῤῥεῖν.*

[5]) Marc. monach. et eremit. de temperant. c. 28 bei Gallandius, t. VIII p. 72.

[6]) De octo vitiis bei Coteler., monumenta gr. eccl. T. III p. 214.

in sich schließende; sein höchstes Ziel, nach dem es strebt, ist mit einem Worte die Apathie. [1]) Von ihr nun nimmt man zuerst den Vorwurf des Pelagianismus gegen das Mönchsthum her: denn gebe man dem Menschen zu, darüber hinaus, was Gott vorschreibt, thuen zu können, so müsse man ihm eine hohe Natur zuschreiben, [2]) wie der Pelagianismus thut mit der Behauptung, der Mensch könne, wenn er wolle, ohne alle Sünde sein. Allein man übersieht hiebei vor Allem in der sittlichen Entfaltung des Willens die möglichen verschiedenen höheren Stufen, wodurch er sich eben als freier erweist. Die Leugnung einer höheren Sittlichkeit, wie sie das Mönchsthum verwirklichen will, beruht oder führt auf die Leugnung oder mindestens auf eine Abschwächung der Freiheit des Willens. [3]) Auf der andern Seite ist freilich doch auch wieder die Idee eines selbst die Inclination zur Sünde ausschließenden sittlichen Zustandes unvereinbar mit der Endlichkeit der menschlichen Natur und namentlich mit der von der Sünde herrührenden und selbst nach der Heiligung zurückbleibenden Concupiscenz. Allein die dem Mönchsthum angehörenden Väter lehren auch keine die Möglichkeit der Sünde ausschließende sittliche Vollkommenheit; so, behaupten sie ausdrücklich, sei es keinem Menschen, sondern nur Gott möglich, ohne alle Sünde zu sein. [4]) Die Ausgleichung ihrer anscheinend sich ausschließenden Behauptungen finden sie darin, daß sie die dem Mönche als mögliche zugegebene Apathie als einen momentanen, temporären Zustand bezeichnen, so daß der Mönch des Strebens darnach in seinem ganzen Leben hienieden nicht überhoben ist. So sehr Macarius gegen die Behauptung, es sei unmöglich, daß der Mensch zur Vollkommenheit und zur schlechthinigen Freiheit von den Affecten gelange, wenn er auch am guten Geiste Antheil nehmen und mit ihm erfüllt werden könne, die Möglichkeit der Apathie durch Berufung auf die Schrift Matth. 5, 48; Joh. 17, 24; Col. 1, 28 vertheidigt, und die Nachtheile einer solchen Leugnung für die wahre Sittlichkeit schildert, [5]) ja selbst Beispiele von Mönchen anführt, in denen die libido durch Askese gänzlich ausgetilgt war, [6]) so lehrt er doch anderseits wieder, daß der Mensch zu dieser höchsten Stufe der sittlichen Vollkommenheit nur durch langjährige Mühe und Kampf zu gelangen vermöge, weil,

---

[1]) Macar. Aegypt. homil. X, 5 l. c. p. 38: *τὸ τελεῖον τῆς ἀπαθείας μέτρον.* Ephraem Syr. Tom. III p. 328. 329.

[2]) Schleiermacher, K. G. S. 294.

[3]) Vgl. hierüber Möhler, Symbolik 5. A. S. 219.

[4]) Isidor. Pelus. Opp. l. I ep. 435 p. 110. 111. Lib. III ep. 14 p. 263. Ed. Paris. 1638.

[5]) De orat. c. 11. 12. 13. l. c. p. 177.

[6]) Homil. XV, 51 p. 67: *εἰσὶ δὲ ἄλλοι εἰς οὓς τελείως πέπαυται, καὶ κατεσβέσθη, καὶ ἐξηρόνθη.*

wenn auch die Gnade in ihm ihre Kraft entfalte, doch in seinem Innern das Böse verborgen sei; [1]) und daß selbst die so endlich erreichte Apathie wegen der neben der Gnade bestehenden Freiheit des Willens verlierbar sei, [2]) eine Möglichkeit, die sehr leicht durch die im Menschen vorhandene Concupiscenz zur Wirklichkeit werde, daher die Erhaltung der Apathie die größte Vorsicht erheische. Wir kannten, sagt Macarius, einige Brüder, in denen (durch die Gnade) die Affecte (ἐπιθυμίαι) fünf bis sechs Jahre völlig ausgetrocknet und erloschen waren; aber als sie sichere Ruhe zu haben vermeinten, brach wie aus einem Hinterhalte die κακία heftig und wild hervor, was ihnen Bestürzung und Verlegenheit verursachte. Sage daher Keiner von denen, die durch Einsicht schärfer zu sehen vermögen: weil mir die Gnade zu Theil geworden, bin ich für alle Zukunft frei von der Sünde; denn zwei sich entgegengesetzte Principien wirken in einem und demselben Geiste: die Gnade und die Concupiscenz, [3]) so daß er bei seiner Vollkommenheit doch zugleich unvollkommen, weil nicht frei von der Sünde, so zu sagen frei und zugleich nicht frei ist. Noch nie sah ich einen (schlechthin) vollkommenen, oder ein für allemal (καθάπαξ) freien Christen; sondern es ruht einer (eine Zeit lang) in der Gnade und wird der Geheimnisse und Offenbarungen theilhaftig und geht in die viele Süßigkeit der Gnade ein; aber auch die Sünde ist wiederum mit ihm (καὶ ἡ ἁμαρτία πάλιν αὐτῷ σύνεστιν). [4]) Denselben Gedanken spricht Nilus, welcher die Apathie gleichfalls vorträgt, kurz dahin aus, daß wir nicht Austilger, sondern nur Bekämpfer der Leidenschaften seien. [5]) Aehnlich der Mönch und Eremit Marcus, [6]) der Macarius hierin vielfach wörtlich wiederholt.

Der von Schleiermacher dem Mönchsthum gemachte Vorwurf verfängt sodann aber auch deßhalb nicht, weil es keineswegs, wie der Pelagianismus, das Moment der Sündhaftigkeit übersieht und eben so wenig meint, daß der Mensch durch sich allein eine höhere Sittlichkeit verwirklichen könne. Fassen wir diesen letzteren Punkt zuerst in's Auge, so verwirft das Mönchsthum in seinen hervorragendsten Repräsentanten die Vorstellung der Selbstgerechtigkeit ebenso einstimmig als entschieden. Antonius, der Begründer des Mönchsthums, bezeichnet den Gedanken, als ob wir

---

[1]) Homil. XVII, 4 p. 74. X, 5 p. 38.

[2]) De elevation. ment. c. 16 p. 195.

[3]) De elevat. ment. c. 14 p. 194.

[4]) De caritat. c. 12 p. 201.

[5]) De octo vitiis bei Cotelerius, eccles. gr. monument. Par. 1677 t. III p. 194. 197: non enim affectuum evulsores sumus sed oppugnatores.

[6]) Opusc. III de poenitent. c. 4 bei Gallandius etc. t. VIII p. 30. De temperantia c. 26. p. 70. 71.

uns selbst rechtfertigten, und die Meinung, unsere Arbeit ruhe auf unserer selbsteigenen Kraft, als eine Einflüsterung Satans, der seine Freude an denen habe, die dieser Ansicht huldigen. [1]) Macarius sagt, wenn einer meine, er beobachte die Gebote allein, so sei er offenbar im Irrthum und täusche sich über das Gebot. . . Nur wenn der Geist Gottes unserm Geiste Zeugniß gebe, seien wir in Wahrheit Christi würdig und Kinder Gottes, nicht aber, wenn wir in unserem eigenen Glauben uns rechtfertigten. [2]) Wer auf seiner eigenen Gerechtigkeit und Erlösung bestehe, der gebe sich eitle und leere Mühe. [3]) An einer andern Stelle gibt er demselben Gedanken Ausdruck, indem er die christliche Gnade im Gegensatze zum alttestamentlichen Gesetze auffaßt. Das alttestamentliche Gesetz, sagt er, welches es aus pädagogischen Gründen zunächst auf eigene Gerechtigkeit absah, legte den Juden ein schweres und unerträgliches Joch auf und vermochte keine Hilfe zu gewähren, weil es die Kraft des Geistes zu verleihen unvermögend war. Seit der Ankunft Christi aber ist die Thüre der Gnade den an die Wahrheit Glaubenden geöffnet worden und wird ihnen Gottes Kraft und die Wirksamkeit des Geistes selbst zu Theil. [4]) Der Abt Xanthes mahnt, Keiner möge auf seine guten Werke stolz sein; denn alle, die auf sich selbst vertrauen, fallen. [5])

Im Gegensatze zu der den freien Willen ausschließlich geltend machenden Vorstellung von einer Selbstgerechtigkeit des Menschen erklären sie eben so einstimmig als nothwendiges Princip für die wahre Tugend und Sittlichkeit die göttliche Gnade. Nach Antonius vermag der freie Wille des Menschen nur unter Vermittlung der Gnade [6]) und durch ihre Wirksamkeit [7]) das Gute. Das bloße Wollen, erklärt Isidor der Pelusiote, genügt nicht (*οὐ γὰρ ἀρκεῖ ψιλὸν τὸ θέλειν*), der Mensch bedarf der Gnade Gottes zu der nicht ohne Kampf erfolgenden sittlichen Umwandlung. [8]) Zur Besiegung des Teufels müssen wir um die göttliche Symmachie bitten. [9]) Nur wenn wir in dem sittlichen Kampfe auf die göttliche Hilfe vertrauen, werden wir leicht siegen. [10]) Der Gnade bedürfen wir wie im Großen so auch im Kleinen. Nicht allein für das, schreibt er

---

[1]) Ad Arsinoit. ep. 2, 5. 6 bei Galland. t. IV p. 661. 662.
[2]) De perfection. in spirit. c. 12 l. c. p. 172.
[3]) Homil. XX, 2—7 p. 84. 85.
[4]) De libertat. ment. c. 11 p. 212.
[5]) Apophthegmata Patr. bei Cotelerius l. c. p. 581.
[6]) Ep. 7 p. 676. Ep. 6 p. 673.
[7]) Ep. 7, 8 p. 662.
[8]) Lib. II ep. 72 p. 154.
[9]) Ibid. ep. 164 p. 204.
[10]) Ibid. ep. 242 p. 235.

an den Scholastikus Heron, was, wie du meinst, nicht in unserer Macht steht, sondern auch in dem, was bei uns steht, vermögen wir, wenn uns von der göttlichen Vorsehung nicht viele Gnade zu Theil wird, nicht zum vollkommenen Ziele zu gelangen. [1]) Nilus sagt: Glauben wir ja nicht, daß wir den unreinen Geist der Unzucht allein durch Askese (διὰ μόνης ασκήσεως) abzulegen vermögen, wenn nicht auch die Hilfe Gottes hinzukömmt. Denn die Angriffe auf den Menschen hören nicht eher auf, als bis dieser in Wahrheit glaubt, daß er nicht durch sein Streben und seine Mühe, sondern durch Gottes Schutz und Hilfe von dieser schweren Plage befreit werde. Denn es ist eine übernatürliche Sache (ὑπερφυὲς πρᾶγμα), und wer die Reize des Fleisches und die Lüste desselben unterdrückt, geht gewissermaßen über den Leib hinaus (τοῦ σώματος ἔξω γίνεται). Daher ist es dem Menschen unmöglich mit eigenen Fittigen zur Höhe der Reinheit zu gelangen, wenn nicht auch die Gnade Gottes ihn aus der Tiefe der Leidenschaften emporzieht. Nur durch die Gegenwart des hl. Geistes vermögen wir die Gluth unserer Leidenschaften auszulöschen. [2]) Hieraus folgert Nilus, daß man die guten Werke Gott zuschreiben und sich selbst für Nichts halten, [3]) und wer etwas Gutes gethan, sich an das Wort des Apostels 1 Cor. 15, 10 erinnern müsse: Nicht ich, sondern Gottes Gnade mit mir; an den Ausspruch des Herrn bei Joh. 15, 5: Ohne mich vermöget ihr Nichts; an die Stelle des Psalmisten 126, 1: Wenn der Herr das Haus nicht baut, so bauen die Bauleute vergebens; endlich an 1 Cor. 4, 7: Was hast du, das du nicht empfangen? wenn du es aber empfangen, was rühmst du dich, als ob du es nicht empfangen hättest? [4]) Diese bei allen dem Mönchsthume angehörenden Schriftstellern sich vorfindende Lehre, daß der Mensch in Sachen seines Heiles für sich allein Nichts, und Etwas nur durch die Gnade Gottes sei, ist auch praktisch geltend gemacht worden durch Aufnahme der Demuth als einer nothwendigen Tugend im wahren Leben des Mönches in die Mönchsregeln. [5])

Als nächsten Grund der Nothwendigkeit der Gnade für den Menschen führen die bezüglichen Theologen die Sündhaftigkeit desselben und die mit der Sünde gegebene Zerrüttung und Schwachheit seiner Natur an. Der Mönch, heißt es bei Macarius, vermag das ihm innewohnende Böse allein durch göttliche Kraft auszutilgen; es ist dem Menschen weder erlaubt noch möglich, aus eigener Kraft die Sünde von Wurzel aus zu tilgen (ἐκριζῶσαι). Dagegen ringen, kämpfen, verwunden und verwundet werden,

---

[1]) Lib. IV ep. 171 p. 511.

[2]) De octo vitiis l. c. p. 193. 194.

[3]) Ibid. p. 213.

[4]) Ibid. p. 209.

[5]) So von Antonius nr. 61 (all. 39) bei Galland. t. IV p. 699

das liegt in deinen Kräften; sie aber mit der Wurzel austilgen, das ist Sache Gottes. Denn wenn du dies bewirken könntest, was bedurfte es dann der Ankunft des Herrn? [1]) Der vom Mönche zu führende Kampf kann nur durch Gnade und Kraft Gottes durchgeführt werden; denn durch sich selbst kann Keiner sich von der Verkehrtheit und dem Irrthum in den Gedanken und von den unsichtbaren Leidenschaften und den Ränken des Bösen befreien. [2]) Noch bestimmter begründet Isidor von Pelusium die Nothwendigkeit der Gnade durch die Sünde. Es war unmöglich, sagt er, daß diejenigen, die von Haus aus verrathen und verlassen waren, durch ihre eigene Gerechtigkeit das Heil erreichten. Denn mit dem Psalmisten 14, 53 sagt das Gefäß der Erwählung Röm. 3, 23: Keiner ist gerecht, auch nicht Einer; Alle haben gesündigt und ermangeln des Ruhmes vor Gott. Deßhalb kam der Logos in die Welt und machte uns aus Gnade gerecht. [3]) Die Allen gemeinsame und die Gnade fordernde Sündhaftigkeit ist ihm aber die Erbsünde. Adam hat durch seine Uebertretung des göttlichen Gebotes nicht blos sich selbst geschadet, sondern auch auf alle seine Nachkommen ein trauriges und mehr als hartes Loos vererbt, das noch durch den Leichtsinn des freien Willens sich vergrößert hat. [4]) Auf die Anfrage des Comes Herminus, warum unmündige Kinder, welche ohne Sünde (*ἀναμάρτητα*) seien, getauft würden, antwortet er: Einige meinen blos deßhalb, um sie von der wegen Adam's Uebertretung auf ihre Natur vererbten Befleckung zu reinigen (*ὅτι τὸν διὰ τὴν παράβασιν τοῦ Ἀδὰμ διαδοθέντα τῇ φύσει ῥυπὸν ἀποπλύνονται*). Auch ich glaube, daß die Taufe deßhalb ertheilt werde; aber dies allein, denn das wäre nichts so Großes, wird nicht ertheilt, sondern noch viele andere unsere Natur übersteigende Gnadengaben. Denn nicht nur empfing unsere Natur, was sie zur Tilgung der Sünde bedurfte, sondern sie wurde auch mit göttlichen Gaben geschmückt. Denn nicht allein von der Strafe wurde sie befreit und nicht blos alle Bosheit zog sie aus, sondern sie wurde auch von Oben her wiedergeboren (durch die göttliche, jede Vorstellung übersteigende Wiedergeburt wie durch ein ausgedachtes Mittel) und erlöst und geheiligt und in die Kindschaft aufgenommen und gerechtfertigt, und wurde ein Erbe des Eingeborenen und durch Theilnahme an den hl. Mysterien ein Glied seines Leibes u. s. w. [5])

Indessen gehen diese Asketen in der Begründung der Nothwendigkeit der Gnade noch tiefer. Nicht blos wegen der Sünde, sondern abgesehen da-

---

[1]) Homil. III 4, p. 11.

[2]) Homil. XXI, 4 p. 86. 87.

[3]) Opp. l. IV ep. 65 p. 448 Ed. Bill. Prun. Paris 1638.

[4]) L. IV ep. 204 p. 529: . . . *ἐπεὶ τοίνυν καὶ εἰς πάντας ἡ δυσκλεὴς αὕτη καὶ πάσης ζημίας βαρυτέρα κληρονομία κατεπέμφθη κ. τ. λ.*

[5]) L. III ep. 195 p. 333.

von an sich bedarf die menschliche Natur der Gnade und steht sie durch die an sie gemachte Forderung eines gottgefälligen Lebens, das sie nicht aus sich selbst zu entfalten vermag, zu letzterer, der Gnade, in einem innigen und nothwendigen Verhältniß. Von diesem, den pelagianischen Naturalismus entschieden leugnenden und für die Sittlichkeit des Menschen neben seinem natürlichen Vermögen der Freiheit das supernaturale Princip der Gnade verlangenden Standpunkte aus sagt Macarius: Wie der Leib, wenn er auf seine Natur allein angewiesen ist und nicht von außen her durch Speise, Trank u. s. w. unterstützt wird, verdirbt und zu Grunde geht, so auch auf dieselbe Weise die Seele, wenn sie ohne göttliches Licht ist, wiewohl sie nach dem Bilde Gottes erschaffen ist. Denn so hat Gott sie eingerichtet und hat es ihm gefallen, daß sie das ewige Leben habe: nicht aus ihrer eigenen Natur, sondern seiner eigenen göttlichen Natur, aus seinem Geiste, aus seinem Lichte hat sie die geistige Speise und Trank und das himmlische Gewand, welches in Wahrheit das Leben der Seele ist. [1]) Es ist der Wille des Herrn, daß alle Menschen die (geistige) Geburt erlangen, indem der Herr für alle gestorben ist und alle zum Leben berufen hat. Das Leben aber ist die Geburt von oben aus Gott, ohne welche, wie der Herr bei Joh. 3, 3 sagt, die Seele nicht zu leben vermag. . . . Der Leib ist das Bild der Seele, die Seele aber Bild des Geistes. Und wie der Leib ohne Seele todt ist und nichts zu verrichten vermag, so ist auch ohne die himmlische Seele, ohne den göttlichen Geist die Seele für das Himmelreich todt und kann in göttlichen Dingen ohne den Geist nichts vollbringen. [2]) Die menschliche Natur ist unvermögend, aus sich selbst die vollkommenen Früchte der Tugenden hervorzubringen, sie bedarf hiezu des geistigen Bebauers (γηπόνου) unserer Seelen, nämlich des Geistes Christi, welcher von unserer Natur völlig verschieden ist; denn wir sind Geschöpf, er aber ungeschaffen. [3])

Allein was verstehen diese Väter unter Gnade? Von dem allgemeinsten Begriffe derselben ausgehend, sagt Macarius: Der Gott liebenden Seele, wenn sie auch alles Gute gethan haben sollte, schreibt man gewöhnlich selber Nichts, dagegen Gott Alles zu. Dagegen schreibt Gott wiederum der Seele Alles zu, wie wenn sie durch ihre Mühe und durch sich allein das Ganze vollbracht hätte und mißt ihr Belohnungen zu. Wenn jedoch Gott streng mit uns verfahren wollte (πρὸς κρίσιν ἡμῖν ἐλθεῖν), so würde dem Menschen in Wahrheit gar nichts Verdienstliches (οὐδὲν δίκαιον) zukommen. Denn Besitzthum und alle Güter hienieden, mittels deren ein Jeder Gutes thuen kann, gehören ihm, die Erde und Alles was darauf ist; selbst

[1]) Homil. I, 10 p. 7.
[2]) Homil. XXX, 2. 3 p. 115.
[3]) De caritat. c. 19 p. 204.

der Leib und die Seele, ja selbst seine Existenz hat der Mensch durch Gnade. Was bleibt ihm demnach noch übrig als sein eigen, worauf er stolz sein oder worauf er Gott gegenüber einen gegründeten Anspruch haben könnte? [1]) Sie gehen aber über diesen allgemeinen, selbst die Natur in sich schließenden Begriff der Gnade hinaus und zum speciell theologischen fort, indem sie dieselbe gegenüber der menschlichen Natur theils in ihrer reinen Endlichkeit, theils und noch mehr in ihrer dermaligen sündigen Beschaffenheit auffassen. Von diesem Gesichtspunkte aus und im Hinblicke auf die göttliche Vermittlung des Heiles im Christenthume lehren sie, daß der Mensch nur durch Christus gerecht sei. [2]) Unter der Gerechtigkeit verstehen sie nun aber zunächst negativ die Sündelosigkeit; da aber der Mensch, so sehr auch seine Thätigkeit im Heilsprozesse in Anspruch genommen wird, sich wohl vor der zukünftigen Sünde hüten, jedoch die Schuld der begangenen, also die rückwärts liegende Sünde nicht tilgen kann, [3]) so verstehen sie unter der Gnade in Christo die Sündenvergebung. [4]) Die Gerechtigkeit des begnadigten Menschen besteht ihnen aber zugleich auch in positiver Heiligkeit. Was nun ihr Zustandekommen betrifft, so ist der Mensch dabei ebenso, wie bei der Sündenvergebung durch die Reue, aktiv betheiligt, insoferne er eben mit seinem Willen die Sittlichkeit erzeugen muß. Allein dies setzt die Wiederherstellung des durch die Sünde verdunkelten wahren sittlichen Bewußtseins voraus, die wir objectiv in der Lehre Christi besitzen; diese ist es daher, welche die fraglichen Väter als Beistand Gottes in der Heilsverwirklichung durch den Menschen bezeichnen. [5]) Aber von diesem Begriffe der äußeren Gnade schreiten sie wieder fort zur innern, und verstehen unter der von ihnen vorgetragenen nothwendigen Gnade die im Innern des Menschen selbst stattfindende Wirksamkeit Gottes, des hl. Geistes, zum Zwecke der Aneignung des objectiv in Christo gegebenen Heiles. So sagt ein Interpret des Antonius: Der Herr sucht mit seiner Gnade die Brüder (Mönche) heimlich (clam) heim, hilft ihnen und wohnt bei ihnen. [6]) Und desgleichen beschreibt Macarius die Gnade als eine im Herzen wirksame, [7]) den Menschen innerlich moralisch umwandelnde Macht. [8])

---

[1]) De libertat. ment. c. 8 p. 211.

[2]) Macar. homil. XX, 2. 3. 4 p. 84. De libertat. ment. c. 29 p. 220.

[3]) Marc. monach. et eremit. de baptism. p. 39.

[4]) Marc. opusc. 7, 9 p. 70.

[5]) Jesai. abb. orat. 21 de poenitent. c. 8 bei Galland. t. VII p. 303. Weitere Belege unten.

[6]) Galland. T. IV p. 706.

[7]) Homil. XV, 20 p. 58.

[8]) Homil. XVI, 7 p. 70.

Aber selbst diese innere Gnade ist näher zu charakterisiren. Alle hierher gehörigen Väter erklären die Sünde namentlich aus der durch die erste Sünde entstandenen Verdunkelung und Verwirrung des religiös-sittlichen Bewußtseins; wie sie daher die Erlösung objectiv unter Anderm in die Lehre und das Beispiel Christi setzen, so verstehen sie unter dem von ihnen behufs der subjectiven Erlösung nöthigen innern Beistand Gottes, ohne welchen es bei der bloßen äußeren Lehre nur wieder zu denselben Erscheinungen käme, wie beim alttestamentlichen Gesetze, die erleuchtende Gnade. Antonius sagt: Unaufhörlich bete ich für euch zu Gott Tag und Nacht, daß er euch die Augen eures Herzens zur Erkenntniß der geheimen Bosheit der Dämonen verleihe, welche sie gegen euch in dieser Zeit hegen. Ich bitte auch, er möge euch ein Herz der Erkenntniß und den Geist der Unterscheidung verleihen, damit ihr euer Herz als ein hl. Opfer im Angesichte des Vaters in vieler Heiligkeit und ohne Klage darzubringen vermöget. [1]) Namentlich ist es Macarius, der sich in diesem Sinne über die Gnade äußert. Die Seele, sagt er, heißt Leib der Finsterniß und Bosheit, so lange die Finsterniß der Sünde in ihr ist, weil sie hier in der bösen Welt der Finsterniß lebt und von ihr gefangen ist, wie denn auch Paulus (Röm. 6, 6. 7, 24) von einem Leib der Sünde und des Todes redet. Auf ähnliche Weise wird nun die Gott gläubige und von Sünde befreite und dem Leben der Finsterniß abgestorbene und des Lichtes des hl. Geistes als ihres Lebens theilhaftig gewordene Seele in Zukunft leben, weil sie vom Lichte der Gottheit beherrscht ist. Denn nicht ist die Seele göttlicher Natur, noch aus der Natur der Finsterniß der Bosheit, sondern ein vernünftiges, schönes, großes, bewunderungswürdiges Geschöpf und eine schöne Aehnlichkeit und Bild Gottes, und erst durch die Uebertretung ist in sie die Bosheit der Affecte der Finsterniß eingedrungen. [2]) Vielfach versteht daher Macarius, wenn er über Wesen und Wirksamkeit der Gnade spricht, jene der Erleuchtung, [3]) und auf sie bezieht sich die Erklärung der Wirksamkeit des hl. Geistes im Menschen: Die göttliche Wirksamkeit in der Seele besteht in der Erleuchtung des himmlischen Lichtes durch Offenbarung und Kraft des Geistes, damit Keiner glaube, es bestehe diese Erleuchtung des Geistes in der bloßen Erkenntniß der Gedanken, und aus Unwissenheit und Sorglosigkeit Gefahr laufe, das vollkommene Geheimniß der Gnade nicht zu erlangen. [4]) Noch genauer bezeichnet er die ἔλλαμψις τοῦ πνεύματος nicht allein als eine Offenbarung (ἀποκάλυψις) und

[1]) Ad Arsinoit. ep. 2, 5 l. c. p. 661· ep. 4, 1 p. 665; ep. 5, 1 p. 666. p. 673.

[2]) Homil. I, 7 p. 6.

[3]) Homil. VIII, 2 p. 32. XI, 4 p. 39. XV, 20. p. 58.

[4]) De libertat. ment. c. 21 p. 217.

Erleuchtung (φωτισμός) der Gnade, sondern auch als eine feste, ununterbrochene Ausstrahlung des substantiellen Lichtes in den Seelen. [1])

So vielfach nun aber auch die dem asketischen Leben sich widmenden Väter von der innern Wirksamkeit der Gnade durch Erleuchtung reden, so ist dies doch nicht ihre ausschließliche Ansicht. Es spricht hiefür zunächst der negative Grund, daß bei diesen Vätern alle jene Consequenzen fehlen, die sich aus der Vorstellung der innern Gnade als bloßer gratia illuminans ergeben müßten. Bei jener Annahme könnte nämlich Christus in seiner Beziehung zur Menschheit nur noch die Bedeutung eines Lehrers und äußeren Vorbildes haben. Eben dies lehren die genannten Asketen nicht, so sehr man es auch behauptet: ihnen ist Christus noch viel mehr, er ist auch Versöhner der durch Adam sündig gewordenen Menschheit; und die von ihnen gelehrte Illumination hat die Entsündigung zur Voraussetzung. Vernehmen wir Macarius hierüber. Wie zufolge der Uebertretung Adam's der durch das gerechte Gericht des gütigen Gottes gegen ihn gefällte Urtheilsspruch des Todes zuerst an seiner Seele sich vollzog, wozu dann später der leibliche Tod trat, so hat auch der jetzt durch das Kreuz und den Tod des Erlösers versöhnte Gott die in Wahrheit gläubig gewordene noch im Fleische seiende Seele zum Genusse der himmlischen Lichter und Mysterien wieder hergestellt und ihre geistigen Sinne wiederum durch das göttliche Licht der Gnade sehend gemacht und endlich auch dem Leibe selbst die Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit wiederum ertheilt. [2]) Noch viel mehr hebt Marcus dies eigentlich soteriologische Moment hervor, indem er sagt: Weil der erste Mensch todt, d. h. Gott entfremdet war, konnten auch wir nicht in Gott leben; deßhalb kam der Herr, um uns durch das Bad der Wiedergeburt zu beleben und mit Gott zu versöhnen, was er auch that. [3]) Selbst wenn sie also nur die erleuchtende Gnade lehrten, könnte man ihnen nicht Pelagianismus, sondern nur mangelhafte Darstellung der Lehre von der Heilsverwirklichung schuld geben. Da sie ferner objectiv die Rechtfertigung wie in die Sündenvergebung, so auch positiv in die Heiligung setzen, lehren sie auch die heiligende, den Menschen innerlich umwandelnde Gnade. Die Gnade, die nach ihnen innerlich wirkt, erleuchtet nicht blos, sie erwärmt auch, ist ein die Sünde tilgendes und zum Guten begeisterndes Feuer. Wie das glühende Eisen durch Schmieden gereinigt wird, und wie Gold, das mit Erz oder Eisen gemischt ist, allein durch Feuer gereinigt wird, geradeso wird auch die Seele durch

---

[1]) Ibid. c. 22 p. 217: *ἡ τοιαύτη φησὶ τοῦ πνεύματος ἔλλαμψις, οὐχ οἷον νοημάτων μόνον ἀποκάλυψίς ἐστι καὶ φωτισμὸς χάριτος, ὥσπερ εἴρηται, ἀλλ' ὑποστατικοῦ φωτὸς ἐν ταῖς ψυχαῖς βεβαία καὶ διηνεκὴς ἔλλαμψις.*

[2]) De libertat. mentis c. 26 p. 218.

[3]) De baptism. l. c. p. 50.

das makellose Leiden des Erlösers von dem hl. Geiste glühend gemacht und geschmiedet und so von aller Leidenschaft und aller Sünde gereinigt. [1]) Wie die Biene im Geheimen das Wachs bereitet in ihrer Wohnung, so bewirkt auch die Gnade insgeheim in den Herzen ihre Liebe und wandelt das Bittere in's Süße um, und was rauh ist, macht sie glatt. [2])

Aber noch mehr. Fragliche Asketen lehren auch direct die innere Gnade als einen den Willen in der Vollbringung des Guten unterstützenden göttlichen Beistand im Unterschiede von der erleuchtenden. Dies beweisen schon jene Stellen, in denen die Gnade in unmittelbares Verhältniß zum Willen gesetzt wird durch die Bestimmungen, daß der Wille ohne die Gnade das Heil nicht wirken könne, daß die Gnade aber auch die Freiheit des Willens nicht aufhebe. So öfters bei Macarius. [3]) Und gewiß bezieht es sich auf diesen Unterschied, wenn es bei Antonius heißt: Gott, der ein großer Freund der Menschen und reich an Barmherzigkeit und mächtig in seinen Werken ist, helfe unserer Schwachheit und schenke uns Kraft und ertheile uns geistige Erkenntniß. [4]) Alle welche den hl. Geist empfangen und die Versuchungen bekämpfen und besiegen, stärkt der hl. Geist, indem er ihnen die größte Kraft verleiht, sie erhöht und vor Allem beschützt. [5]) Zugeben muß man jedoch, daß die genannten Väter, wenn auch nicht ausschließlich, so doch vorherrschend die erleuchtende Gnade meinen. Dies erklärt sich aus ihrer Vorstellung vom νοῦς als dem obersten Princip im Menschen, [6]) aus ihrer Ansicht von der Entstehung der Sünde im Menschen zufolge einer den Willen in seiner wahren ethischen Function hemmenden Verwirrung und Verdunkelung des dem sittlichen Wollen und Thun voraufgehenden sittlichen Bewußtseins, woraus folgt, daß dem sittlichen Thun des Willens auch die Erleuchtung in der Erkenntniß der Wahrheit als Gesetz des Lebens vorangehen muß. Hiezu kommt endlich noch das bei ihnen befindliche contemplativ-mystische Element, [7]) wonach sie die innigste Gemeinschaft mit Gott und als Folge hievon die Apathie durch Contemplation sich vermitteln lassen.

So sehr nun aber von den dem Mönchsthume angehörenden und für es thätigen Vätern die Gnade als göttlicher Heilsfactor gelehrt wird, so halten sie doch anderseits ebenso auch an dem freien Willen als dem noth-

---

[1]) Macar. de patient. c. 9 p. 182. De elevation. ment. c. 9 p. 192.

[2]) Homil. XVI, 7 p. 70.

[3]) De custodia ment. c. 12 l. c. p. 166.

[4]) Serm. de vanitat. mundi p. 652.

[5]) Ep. 19 p. 691.

[6]) Macar. homil. XX, 4 p. 84.

[7]) Macar. homil. II, 5 p. 10. IV, 15 p. 17. XVI, 2. p. 68. XVIII, 10. p. 80. Marcus, de temperantia c. 20—23 l. c. p. 69 seqq.

wendigen endlichen Factor im Heilsprozesse fest. Es verhält sich nicht so, schreibt Macarius, wie einige von falscher Lehre Verführte behaupten, daß nämlich der Mensch durchaus todt sei und schlechterdings nichts Gutes mehr zu thun vermöge. [1]) An einer andern Stelle widerlegt er die Behauptung, daß es unmöglich sei, sich von der Sünde zu bekehren. [2]) Von demselben Gesichtspunkte aus lehrt auch Isidor von Pelusium neben der Gnade den freien Willen. Nach Hippocrates solle man einem an unheilbarer Krankheit leidenden Menschen die Hand nicht reichen. Mögen nun Einige, fügt er bei, diese Maxime auch für richtig halten, so gelte sie doch nicht von der Seele. Ich kannte Viele, fährt er fort, welche sich aus der Tiefe des Lasters zur Höhe der Tugend emporgeschwungen. Der Leib nämlich ist zwar an die Nothwendigkeit der Natur gebunden; aber die Seele ist durch das Vermögen des freien Willens ausgezeichnet. Je beweglicher (εὐκολώτερον) nun der freie Wille als die Natur ist, desto leichter (εὐχερέστερον) kann die Seele sich erholen. Verzweifle daher nicht und suche ihn (den Presbyter Zosimus) auf den rechten Weg zu bringen. [3]) Von diesem Gesichtspunkt der moralischen Natur der Umwandlung des bösen Menschen in den guten hat Isidor die Freiheit des Willens dem sie leugnenden Gnosticismus gegenüber behauptet. Die Lehre des Evangeliums Matth. 7, 17—19, daß der schlechte Baum keine guten Früchte bringen könne, hebt die Buße nicht auf, sondern verspottet (κωμῳδεῖ) das Verharren in der Gewohnheit des Lasters. Unter dem Baum versteht der Herr den Menschen; was aber beim Baum die Natur ist, das ist beim Menschen der freie Wille. Nur so lange der Baum schlecht ist, bringt er keine guten Früchte. Bringt ein solcher Baum daher auch jetzt keine Früchte, und vermag der fleischliche Mensch das Geistige auch jetzt nicht zu erkennen, so wird er es doch können, wenn er will, d. h. wenn er sich zur Tugend bekehrt. Wenn also der Mensch nur Buße thun will, kann er es, wie das Beispiel des den Herrn verrathenden und sodann reuig gewordenen Petrus zeigt. Auch sagt ja der Herr nur, der schlechte Baum könne keine guten Früchte bringen, aber nicht, er werde nicht können. [4]) Dieselbe Wahrheit vertritt Isidor gegenüber der fatalistischen Ansicht über die Gnade in folgender Stelle. Wenn der Herr von der Virginität auch sage: nicht Alle verstehen dieses Wort, sondern nur jene, denen es gegeben ist, so wolle er damit nicht sagen, daß sie Einigen wie durchs Loos (κατὰ ἀποκλήρωσίν τινά τισιν) gegeben worden sei (denn sonst hätte er ihnen ja nicht das Himmelreich als Belohnung in Aussicht gestellt), sondern zeigen

[1]) Macar. homil. XLVII, 3 p. 146. XV, 40 p. 63. 64.
[2]) Homil. IV, 25—27.
[3]) Lib. II ep. 79 p. 156.
[4]) Lib. IV ep. 81 p. 457. Lib. II ep. 72 p. 154.

erſtens, daß diejenigen, welche dieſen übernatürlichen Kampf unternommen, der göttlichen Gnade bedürfen; zweitens, daß dieſer Rath nicht als Gebot, ſondern als Aufmunterung (παραίνεσις) vom Himmel komme; endlich drittens, daß die Virginität nur den Enthaltſamſeinwollenden zu Theil werde, welche vom Himmel die Mithilfe erflehen und durch Faſten und Wachen das Kleinod bewahren und ſich nicht dem wilden Thiere aus Leichtſinn und Weichlichkeit überantworten. Denn wenn die Virginität durchs Loos ertheilt würde, wäre die Belohnung überflüſſig; ſie wurde alſo nicht ausſchließlich aus Gnade ertheilt, ſondern nur denen, welche ſie empfangen wollten. Denen, die ſie nicht wollen, wird ſie Niemand geben. [1])

Iſt es hienach gemeinſame Lehre des damaligen Mönchsthumes, daß der Menſch ſein Heil eben ſo wenig durch den freien Willen allein wirke als es die Gnade allein in ihm hervorrufe, [2]) daß vielmehr die Gnade Gottes nur im Vereine mit dem freien Willen des Menſchen deſſen Seligkeit bewirke, [3]) ſo entſteht ſofort die Frage, wie ſie dies thue, d. h. wie dieſe Väter das einheitliche Zuſammenwirken von Gnade und Freiheit auffaſſen, oder ihr Verhältniß zu einander beſtimmen. Nach Macarius erweiſt Gott ſeine Barmherzigkeit, nämlich die Befreiung von Sünden, denen, die an ihn glauben, und bewirkt dieſes unausſprechliche Heil in jenen, die auf ihn warten und vertrauen und ihn unaufhörlich ſuchen. [4]) Gott iſt bereit uns ſeine Hilfe zu ſchenken. Denn deßhalb iſt er barmherzig, lebendigmachend und unheilbare Leidenſchaften heilend, und bewirkt er Erlöſung in denen, die ihn anrufen, und zu ihm bekehrt, von aller weltlichen Liebe ſo viel möglich mit freiem Willen ſich abwenden und ihr Sinnen von der Erde abkehren und ihn ſuchen und nach ihm ſich ſehnen. Eine ſolche Seele wird ſeiner Hilfe gewürdigt, welche alles für überflüſſig haltend, in Nichts der Welt nachhängt, ſondern darauf harret, in ſeiner Güte zu ruhen und ſich zu freuen. [5]) Gott iſt es leicht, in einem Augenblicke Alles zu bewirken, wenn man nur Liebe zu ihm hat. Denn Gott bedarf der Thätigkeit des Menſchen, da ſeine Seele eine Genoſſin ſeiner Gottheit iſt. [6]) Ja an vielen Stellen lehrt er, man ſolle ſich die Gnade der Vollkommenheit durch den freien Willen erzwingen. Man muß ſich zu jedem guten Werke und zu allen Geboten des Herrn zwingen,

---

[1]) Lib. IV ep. 165 p. 507.

[2]) Isidor. Pelus. Opp. l. IV ep. 51 p. 438.

[3]) Ibid.: *ἡ θεία χάρις τῇ ἀνθρωπίνῃ χιρνωμένη προθυμίᾳ σώζει τὸν ἄνθρωπον.*

[4]) Hom. II, 3 p. 9.

[5]) Homil. IV, 27 p. 21.

[6]) Homil. XXVI, 18 p. 100: *Χρήζει γὰρ ὁ Θεὸς τῆς ἐργασίας τοῦ ἀνθρώπου, ἐπειδὴ κοινωνική ἐστιν ἡ ψυχὴ τῆς θεότητος.*

wegen der dem Menschen innewohnenden Sünde; so zur Demuth. [1]) Wenn wir uns nicht brüsten und unsern ungeordneten Gedanken der Bosheit keine Nahrung geben, sondern unsern Sinn mit unserm Willen zu Gott ziehen (ἕλκωμεν), und die Gedanken zu ihm hin zwingen, so wird der Herr durchaus mit seinem Willen zu uns kommen und in Wahrheit uns zu sich versammeln. Denn alles Wohlgefallen und aller Dienst besteht in Meditation. Bemühe dich daher dem Herrn zu gefallen; erwarte ihn immerwährend in deinem Innern, suche nach ihm in deinen Gedanken, zwinge und nöthige deinen Willen stets deine Neigung nach ihm zu richten und erwäge, wie er zu dir kömmt und Wohnung bei dir bereitet. Denn je mehr du deinen Sinn nach ihm richtest, um ihn zu suchen, desto mehr wird er von seiner eigenen Barmherzigkeit und Güte genöthigt (ἀναγκάζεται), zu dir zu kommen und dir Ruhe zu verschaffen. [2]) Derselben Vorstellung, wenn auch nicht so stark ausgedrückt, begegnen wir bei Isidor. Wie man für die Städte eine günstige Lage und für die Zeit den günstigen Moment sucht, so erwirbt auch die Geneigtheit zur Tugend der Seele die göttliche Hilfe. [3]) Die Gnade wirkt nur mit denen, die nach ihrem (von Gott vorauserkannten) Willen berufen sind. Röm. 8, 28. Denn nicht die Berufung allein (Alle sind berufen, aber nicht Alle folgen), sondern auch der freie Wille der Berufenen wirkt das Heil. Denn nicht erzwungen, noch gewaltthätig, sondern freiwillig ist die Berufung. [4])

So scheint es denn auch Lehre dieser Väter zu sein, daß der Wille das Heil im Menschen beginnt, Gottes Gnade aber vollendet. Zwar finden sich bei denselben keine formell präcise darauf lautende Stellen, doch aber solche, die diese Verhältnißbestimmung dem Gedanken nach enthalten. In der bisher allgemein angedeuteten und von ihm noch näher bezeichneten Weise sagt Macarius, daß der Mönch sein Leben anfangen müsse [5]) und fügt dann bei: einen solchen Vorsatz werde Gott mit seinem Geiste erfüllen. Antonius sagt: Der Herr Jesus Christus wird dir Ruhe gewähren und er wird in Friede alle Werke vollenden, welche du begonnen hast. [6])

Verdient nun das Mönchsthum durch diese Verhältnißbestimmungen den ihm gemachten Vorwurf einer pelagianischen Richtung, in welcher befangen es durch eigene asketische Bereitung und Anstrengung die Vollkom-

---

[1]) Homil. XIX, 1 p. 80. 81.

[2]) Homil. XXXI, 3 p. 118. De libertat. ment. c. 18 p. 115 unter Berufung auf Matth. 11, 12.

[3]) Lib. V ep. 26 p. 560 . . . οὕτω καὶ τῶν ψυχῶν ἡ εὔνοια ἡ πρὸς τὴν ἀρετὴν τὴν θείαν συμμαχίαν θηρᾶται.

[4]) L. IV ep. 51 p. 438.

[5]) De custodia cordis. c. 13: οὕτως ὀφείλει ἐνάρξασθαι.

[6]) L. c. p. 701.

menheit, d. i. Einigung mit Gott hervorbringen will? Der grobe Pelagianismus kann nach den seitherigen Nachweisungen schon hiemit nicht gemeint sein; auch warnen diese Asketen davor, wie ein Kaufmann um den Gewinn oder wie ein Taglöhner um den Lohn Gott zu lieben, [1]) indem das Himmelreich kein Lohn für die Werke, sondern eine den gläubigen Dienern des Herrn zubereitete Gnade sei. [2]) Es bleibt also nur noch der Vorwurf des feinern, oder des Semipelagianismus übrig. Ist nun dieser gegründet?

Sämmtliche Schriften, in denen die fraglichen Bestimmungen über Gnade und Freiheit sich finden, enthalten die Grundsätze über die Erlangung der höheren, im Mönchsstande anzustrebenden Vollkommenheit. Da nun diese die pflichtgemäße Gerechtigkeit, also den Stand der Gnade, oder die Rechtfertigung zur Voraussetzung hat, fällt obiger Vorwurf schon von selbst weg; denn wer nach jener Vollkommenheit ringt, thut dies ja nicht selbsteigen, sondern auf Grund der Gnade. Aber auch abgesehen von diesem Argumente läßt sich die Grundlosigkeit jenes Vorwurfes nachweisen.

Die mitgetheilte Bestimmung des Verhältnisses von Gnade und freiem Willen hat bei den genannten Asketen den nächsten Grund in ihrem Begriffe vom freien Willen. Im Gegensatze nämlich zu der an sich unwandelbaren Natur Gottes lehren sie die Wandelbarkeit der menschlichen Natur in religiös-sittlichen Dingen, [3]) lehren also, daß sie des Guten und Bösen, und zwar des einen wie des andern fähig sei und definiren demgemäß den freien Willen als das unverlierbare Vermögen der Wahl des Guten und Bösen. Kann nun der Wille das Gute auch nicht ohne die Gnade und nur durch sie thuen, so kann doch ihre Wirksamkeit nicht ohne freie Einwilligung des Menschen erfolgen, weil ja sonst der Wille nur noch das Vermögen des Bösen, und wie hierin, so auch in dem durch die Gnade gewirkten Guten der Nothwendigkeit unterworfen wäre. Um nun diese Freiheit des Willens gegenüber der zum Guten allerdings nothwendigen Gnade zu wahren und die Vorstellung einer nöthigenden Wirkungsweise ferne zu halten, drücken sie sich dahin aus, es müsse der Mensch Gottes Hilfe suchen, während anderseits Gott auf den nach seiner Gnade sich sehnenden Willen warte. Freilich darf der obige Begriff des freien Willens bei ihnen nicht so verstanden werden, als ob derselbe nichts mehr und weniger als das abstracte Vermögen der Wahl zwischen Gut und Bös wäre. So pelagianisch überschätzend fassen sie den Willen nicht einmal in seiner reinen, natürlichen Endlichkeit: denn schon hier findet er sich nicht

---

[1]) Macar. de libertat. ment. c. 20 p. 216.

[2]) Marcus, opusc. II, 2. 3. bei Galland. t. VIII p. 13, wo die justificatio ex operibus geleugnet wird.

[3]) Macar. homil. XV, 23—25. XXVII, 10. 13.

in dieser Indifferenz gegenüber den Leidenschaften oder Affecten, welche der menschlichen Natur von Gott eingepflanzt sind, um ihn so auf dessen Hilfe anzuweisen. [1]) Noch viel weniger findet sich dieselbe im Willen bei der dermaligen sittlichen Beschaffenheit des Menschen. Vermöge dieser herrscht vor der Richtung auf das Gute jene auf das Böse vor. Die Seele, sagt Macarius, ist durch die Wunden schmählicher Leidenschaften verwundet . . . doch hat sie noch den Willen, nach Jesus zu rufen, daß er komme und ihre ewige Erlösung bewirke. [2])

Allein, muß man fragen, wenn der Wille durch die dermalige moralische Beschaffenheit der menschlichen Natur so geschwächt ist, daß er in sittlichen Dingen nothwendig, und wiewohl auch er thätig sein muß, doch zum größten Theil auf die Gnade angewiesen ist, wie kommt es denn, daß in der Verhältnißbestimmung beider Factoren zu einander der Accent so sehr auf den Willen, statt, wie man erwarten sollte, auf die Gnade gelegt ist? Der Grund hievon liegt in einer Reihe von Gegensätzen, innerhalb welcher diese Väter sich mit ihren diesfallsigen Bestimmungen bewegen und durch die sie der Freiheit ebenso das Wort reden mußten, als sie die Nothwendigkeit der Gnade für den Willen anerkannten. Dahin gehört zuerst die falsche Vorstellung, als ob die Sünde über den Menschen eine seinen freien Willen überwältigende, nöthigende Macht ausübe, eine Vorstellung, die Gott der Ungerechtigkeit beschuldigt, wenn er den Sünder bestraft. [3]) Die Folge hievon ist, daß dann auch die Gnade, dieses den sündigen Menschen umwandelnde Princip, auf unwiderstehliche, den Willen in seiner Freiheit aufhebende Weise wirkt. Namentlich gegen diesen Irrthum reden diese Väter. So lesen wir bei Marcus: Einige sagen, wir können das Gute nicht thuen, wenn wir nicht die Gnade des Geistes auf evidente Weise (ἐναργῶς) empfangen. Sie, die immer mit freiem Willen den Vergnügen nachhängen, verlangen wie Hilflose die Kraft dazu. Die Gnade ist zwar den in Christo Getauften in mystischer Weise ertheilt worden, aber sie wirkt nach dem Maße der Befolgung der Gebote; und insgeheim hört die Gnade nicht auf uns zu helfen, aber bei uns steht es, das Gute nach Vermögen entweder zu thuen oder nicht zu thuen. [4]) Andere waren in gnosticirenden Meinungen über die Wirkung der Erkenntniß der Wahrheit befangen. Man wird, sagt diesfalls Macarius, nicht sofort durch das Anhören des Wortes Gottes des Guten theilhaftig. Denn würde man mit dem Anhören schon gut, so beständen keine Kämpfe oder Gelegenheiten zum Kriege, sondern mühelos, wenn man nur gehört hätte, gelangte man

[1]) Nilus, de octo vitiis l. c. p. 198.
[2]) Homil. XX, 7 p. 85. Vgl. hiezu homil. XXV, 1 seqq. p. 91.
[3]) Homil. III, 6 p. 12. IV, 25 p. 20. 21.
[4]) Opusc. II, 55. 56 bei Galland. t. VIII p. 16.

zur Ruhe und zur Stufe der Vollkommenheit. Aber so verhält es sich durchaus nicht. Denn mit solcher Behauptung hebt man den freien Willen auf und leugnet auch die der Seele widerstrebende feindliche Macht. Wir dagegen sagen, daß derjenige, welcher das Wort Gottes hört, zur Zerknirschung gelangt, und nachher unter Vermittelung der Gnade (ὑποστελλούσης τῆς χάριτος) nach einer dem Menschen nützlichen Anordnung in den Kriegsdienst tritt, mit Satan kämpft und nach erlangtem Siege ein Christ wird. Würde einer durch das bloße Hören und ohne alle Mühe des Guten theilhaftig, so würden auch die Theaterfreunde (θεατρικοὶ) und alle Hurer in's Reich des Lebens eingehen, während doch der Weg eng und mühevoll ist. Auf dem rauhen Wege muß man wandeln und dulden und Bedrängniß leiden und so in's Leben eingehen. [1]) Dieser Vorstellung steht der Irrthum mancher Zeitgenossen Isidor's zur Seite, als ob der Glaube allein rechtfertige, wogegen der Pelusiote bemerkt, daß mit dem Glauben, wenn er rechtfertigen solle, sich die guten Werke einigen müßten, weil derselbe nur durch sie lebendig werde, ohne sie todt sei. [2]) Andere huldigten wiederum quietistischen Vorstellungen und meinten wenigstens nach erlangter Gnade alles weitern sittlichen Ringens überhoben zu sein. Es ist nicht wahr, daß, wie Einige aus Unwissenheit schwatzen, nach Empfang der Gnade Sorglosigkeit und Ruhe (φροντίδων λύσις καὶ ἄνεσις) im Menschen sei. Denn es verlangt der Herr selbst in den Vollkommenen den Willen der Seele zum Dienste des Geistes, so daß sie mit einander übereinstimmen. Denn es sagt der Apostel 1 Thess. 5, 19: Löschet den Geist nicht aus. [3]) Von der Sorge um die Erhaltung der empfangenen Gnade ist daher Keiner frei; [4]) und eben so wenig einer vor dem Falle absolut sicher. [5]) Nicht als ob in ihnen die Gnade zu schwach wäre, sondern die Gnade gestattet selbst den geistig Vollkommenen ihren eigenen Willen zu haben, und die Macht zu thuen was sie wollen und sich dahin zu neigen, wohin sie wollen. Selbst die menschliche Natur, die schwach ist, hat die Macht, wiewohl ihr durch die Gnade das Gute inne wohnt, sich zu ändern. Vermöge der der Natur auch im Stande der Gnade bleibenden Wandelbarkeit wird (und bleibt) einer ein Kind Gottes, wenn er will, oder Kind des Verderbens, weil der Wille bleibt. [6]) Kurz gefaßt: die Gnade hebt den freien Willen nicht auf, so wenig Satan ihn aufhebt. Denn würde der Herr oder Satan ihn mit Gewalt an sich ziehen, so wäre ja der

---

[1]) Macar., Homil. XXVII, 20 p. 109.
[2]) Lib. IV ep. 65 p. 448.
[3]) Macar., de elevation. ment. c. 16 p. 195.
[4]) Homil. XVII, 8 p. 75.
[5]) De patientia et discretion. c. 12 p. 183.
[6]) Homil. XXVII, 9—11.

Mensch nicht mehr eigene Ursache, weder daß er in's Verderben gelangt, noch daß er das Himmelreich erlangt, [1]) d. h. es gäbe keine Tugend, keine Sittlichkeit mehr, ja selbst der Unterschied zwischen Glaube und Unglaube wäre vernichtet. [2])

Was konnten, ja was mußten nun genannte Väter gegenüber solchen falschen, die Freiheit des Willens negirenden Ansichten sagen? Nichts Anderes, als was sie gesagt haben. Vor Allem also und erstens, daß, weil die Gnade nicht mit Naturnothwendigkeit wirkt, der Wille als freier für sie empfänglich sein müsse, was geschehe, wenn er sich nach ihr sehne und darum bitte. Wie der Blinde im Evangelium, sagt Macarius, wenn er nicht gerufen, und jenes blutflüssige Weib, wenn es sich dem Herrn nicht genähert hätte, nicht geheilt worden wäre, geradeso erlangt Keiner, wenn er nicht aus eigenem Willen und mit ganz freier Wahl (ἐκ τοῦ ἰδίου θελήματος, καὶ ὅλης προαιρέσεως) zum Herrn kömmt und mit der Fülle des Glaubens ihn bittet, die Gesundheit. [3]) Gott verlangt Mühe, Arbeit und Thätigkeit vom Menschen; aber wenn von oben nicht die Wolken des Himmels und der Regen der Gnade erscheinen, so nützt die Mühe des Landmannes nichts. [4]) Zweitens: daß der Mensch auch nach erlangter Gnade, da sie die Freiheit in ihrem Charakter als Wahlvermögen nicht aufhebt, wiewohl dieses durch die Gnade nach der Seite des Guten neigt, sich um ihre Erhaltung und Bewahrung Mühe geben müsse. Drittens: Setzt der Eintritt der Gnade in den Willen dessen freie Disposition voraus, so richtet sich nicht nur das Maß der zu ertheilenden Gnade nach dem Grade der Disposition, sondern es findet in dem Gnadenleben eine Entwicklung statt und es kömmt der Mensch nur allmälig zur Vollkommenheit oder zur Apathie. Wie der Embryo im Mutterschooße nicht sogleich zum Menschen sich ausbildet, sondern nur nach und nach auswächst und dann geboren wird; oder wie es sich mit dem Gersten- oder Waizenkorn verhält, welches in die Erde gelegt nicht sogleich Wurzel treibt, sondern erst nach Umfluß des Winters bei günstiger Witterung in die Aehren schießt, gerade so verhält es sich auf dem geistigen Gebiete, wo so große Weisheit und Scharfsinn herrscht. [5]) Der Fortschritt in dieser Entwicklung hängt aber wegen ihres ethischen Charakters vom freien Verhalten

[1]) De patient. et discretion. c. 12 p. 183.

[2]) Homil. XXVI, 6 p. 96.

[3]) Homil. XX, 8 p. 86. ibid. c. 7. — Wenn Macarius homil. XXIX, 1 sagt, daß Vielen die Gnade vor ihrem Willen gegeben werde, so ist ihm das doch mehr Ausnahme. Das Regelmäßige ist, daß sie auf den freien Willen hin gegeben wird. Ibid. n. 2. 3. Aber auch in jenem Falle ist ihre Bewahrung durch den freien Willen unerläßlich.

[4]) Homil. XXVI, 10 p. 97.

[5]) Homil. XV, 41 p. 64. XXV, 6 p. 90. 91.

des Willens ab; und die dem Mönche eignende höhere Vollkommenheit in ihrer Vollendung erheischt daher fortgesetzte, ja lebenslängliche Anstrengung. Namentlich hierauf beziehen sich die vielfachen Ermahnungen zur Ausdauer im asketischen Leben. [1])

Von den bezeichneten Gesichtspunkten aus enthalten die mitgetheilten Stellen nur Exhortationen zum Streben nach höherer Vollkommenheit, wie denn in der That die meisten Schriften mit jenen Bestimmungen Paränesen an die Mönche sind. Deßhalb haben wir früher [2]) die bis jetzt vorgelegte Gnadenlehre des Macarius aus dem paränetischen Charakter seiner Homilien erklärt und gegen den Vorwurf einer semipelagianischen Tendenz in Schutz genommen. An diesem Argumente müssen wir auch jetzt noch als einem, wie sich aus den obigen Nachweisen ergibt, wohlbegründeten festhalten, obschon man es einen „dürren Hinweis" genannt und so abfertigen zu können gemeint hat. Offenbar wollen doch weder Macarius noch die andern Väter die Lehre insinuiren, der Mensch müsse durch vorangehende selbsteigene Thätigkeit die Gnade erst verdienen, sondern nur dies, daß weil die Gnade nicht mit einer die Freiheit des Willens negirenden Nothwendigkeit wirke, der Mensch sowohl beim Eintritte der Gnade als in ihrem Fortbestande sich freithätig verhalten müsse. Dogmatisch ist diese Bestimmung daher mehr nur eine negative, und eben wegen dieses ihr anhaftenden Momentes der Negativität darf sie nicht als eine pelagianisirende aufgefaßt werden.

Man kann entgegnen, daß diese theoretisch negative und insoferne an sich wohl nicht pelagianisirende Bestimmung in ihrer Anwendung auf das Mönchsleben jenes Moment der Gegensätzlichkeit verloren und so praktisch eine positive Bedeutung erhalten habe und daß sonach die auf Semipelagianismus lautende Anklage gegen das Mönchsthum doch noch fortbestehe; es seien demnach die mitgetheilten Stellen, wie man dies wenigstens von Macarius behauptet, „wunde" oder „pelagianisch gefärbte." [3]) Aber daß auch dies nicht der Fall ist, ergibt sich aus weiteren, positiven Bestimmungen. Jenem Vorwurfe ist die Spitze schon dadurch abgebrochen, daß die von diesen Vätern verlangte Freithätigkeit des Willens nur den Sinn einer aus der Beschaffenheit der Wiedergeburt als eines ethischen Prozesses und dem innern moralischen Wesen der Gnade nothwendig resultirenden freien Empfänglichkeit für sie hat. Macarius sagt: Die nackte und der Gemeinschaft des Geistes entbehrende und unter der harten Armuth der Sünde lebende Seele vermag, wenn sie auch wollte, die Frucht des

---

[1]) Homil. XLI, 2 p. 135. De custodia cordis c. 8 p. 162.

[2]) I. Band S. 346.

[3]) J. G. Kurtz, Handb. der allgem. K. G. I S. 449.

Geistes der Gerechtigkeit und Wahrheit vor der Theilnahme am Geiste nicht hervorzubringen. [1]) Aber, fährt er weiter, wie der Landmann, nachdem er sich abgemüht und den Samen in die Erde gelegt, von Oben Regen erhalten muß, wenn seine Mühe von Erfolg sein soll, so verhält es sich auch auf geistigem Gebiete. Wenn der Mensch bei seiner eigenen Thätigkeit verharrt und nicht etwas von seiner Natur Verschiedenes hinzukömmt, kann er dem Herrn keine würdigen Früchte bringen. Worin besteht also die Thätigkeit des Menschen? Darin, daß er Entsagung übt, aus der Welt geht, im Gebet verharrt, wacht, Gott und seine Brüder liebt. Das ist seine Sache, daß er ausharrt. Aber wenn er auf seine Thätigkeit baut und nicht etwas Anderes zu erlangen hofft, und nicht der hl. Geist seine Seele anweht und der Thau des Himmels auf seine Seele fällt, vermag der Mensch dem Herrn keine würdigen Früchte zu bringen. [2]) Wie ein Kind sich nicht selbst pflegen kann und deßhalb seinen Blick weinend zur Mutter richtet, bis sie es aus Mitleid zu sich nimmt, so setzen auch die gläubigen Seelen ihre Hoffnung beständig auf Gott allein, und schreiben ihm alle Gerechtigkeit zu, weil, wie das Schoß, welches nicht am Rebstock ist, so auch der verdorrt, welcher ohne Christus gerechtfertigt werden will. [3]) Die Geneigtheit (ἐπιτήδευσιν) der Seele hat der Mensch von Natur, und auch nach dieser verlangt Gott. Er verlangt also, daß er zuerst erkennt und sodann liebt und mit Willen geneigt ist. Daß der Geist aber in Thätigkeit gesetzt wird oder Mühe erträgt, oder das Werk vollbringt, das gibt die Gnade des Herrn dem Wollenden und Glaubenden. Der Wille des Menschen also ist ὡς παράστασις ὑποστατική; ohne daß der Wille aber da ist, wirkt Gott, wiewohl er es könnte, selber nichts, wegen des freien Willens. Die Vollendung des Werkes des Geistes liegt also im Willen des Menschen. Anderseits (πάλιν), wenn wir den ganzen Willen hingeben, schreibt er uns das ganze Werk zu, Gott der Wunderbare in Allem und der Unerforschliche. Wir Menschen aber wagen nur einen Theil seiner wunderbaren Dinge auszusprechen, gestützt auf die Schrift, oder vielmehr von ihr belehrt. Denn wer, sagt sie, erkannte den Sinn des Herrn? 2 Cor. 2, 16. Röm. 11, 34. Er selbst aber sagt: Wie oft wollte ich deine Kinder versammeln, aber ihr wolltet nicht? Matth. 23, 37. Luc. 13, 34. Deßhalb glauben wir, daß er uns versammelt, aber er verlangt unsern Willen. Worin wird aber diese Kundgebung des Willens anders bestehen, als in freiwilliger Mühe? Denn wie das Eisen, indem es sägt, spaltet, pflügt, pflanzt, selbst etwas gibt dadurch,

---

[1]) Macar. homil. XVIII, 2 p. 78. Ebenso c. 11 p. 80.

[2]) Homil. XXVI, 19 p. 100.

[3]) Homil. XXXI, 4 p. 119. Ebenso Marcus de baptism. l. c. p. 45.

daß es getrieben wird, aber doch ein anderer es ist, der es in Bewegung setzt und beim Schmieden glühend und neu macht, gerade so verhält es sich mit dem Menschen: wenn er auch im Gedränge ist und in Mühe das Gute thuet, so wirkt doch in ihm der Herr insgeheim, und indem er sich abmüht und anstrengt, tröstet er sein Herz und erneuert es, wie auch der Prophet sagt Jes. 10, 15: Darf sich die Axt rühmen ohne den, der sie führt? oder darf sich die Säge brüsten gegen den, der sie zieht? [1])

Daß aber die behufs der Wirksamkeit der Gnade im Menschen verlangte freie Thätigkeit des Willens nicht im pelagianischen oder selbst nur semipelagianischen Sinne als eine der Gnade vorangehende und demgemäß die Gnade als Lohn verdienende (gratia secundum meritum) gefaßt werden darf, und daß demnach jene Annahme völlig ungegründet ist, ergibt sich schon aus der zweiten Hälfte der zuletzt angeführten Stelle, welche die Gnade in ihrer absoluten Wirksamkeit lehrt. Dasselbe lehren auch unzweideutig weitere Stellen. Lasset uns, heißt es bei Macarius, in der Gewißheit des Glaubens wandeln und nicht ungläubig sein, daß die Gnade Gottes auch an reumüthigen Sündern Wohlgefallen hat. Denn was aus Gnade geschenkt wird, das darf nicht durch Vergleichung mit der vorangehenden Schwachheit gemessen werden. Denn sonst wäre Gnade nicht mehr Gnade, sondern glaubend an den allmächtigen Gott lasset uns in schlichtem und sorgenfreiem Herzen ihm nahen, der uns mittels des Glaubens die Theilnahme am Geiste in Gnaden schenkt, und nicht durch einen Vergleich der Glaubenswerke. [2]) Die mit Tugenden geschmückte Seele wird in der Kirche so erbaut, nicht als ob sie gewirkt hätte, sondern weil sie Sehnsucht hatte, denn nicht das eigene Werk rettet den Menschen, sondern der, welcher die Kraft aus Gnade spendet. Wenn also einer die Malzeichen des Herrn trägt, so wähne er nicht etwas zu sein, selbst wenn er vielleicht etwas gethan hat, sei es blos durch Liebe zur Thätigkeit oder durch Bemühung. Glaube also nicht, daß du in der Tugend dem Herrn zuvorgekommen seist, nach dem Worte des Apostels: Er ist es, der in euch sowohl das Wollen als das Vollbringen nach Wohlgefallen bewirkt. [3]) Uebereinstimmend mit Macarius lehrt Antonius, daß der hl. Geist den Büßenden vorangehe (praeducit), sie reinige und selbst die mit Neid gemischten Naturen unter ihnen tilge und sie wieder in den früher vor dem Ungehorsam gewesenen Zustand versetze, bis daß in dem Menschen nichts Feindliches mehr zurückbleibe, [4]) und daß der Herr unsere Herzen zur Erfüllung seiner

[1]) Homil. XXXVIII, 10. 11 p. 130.
[2]) Homil. XXXVII, 7 p. 129.
[3]) Homil. XXXVIII, 7 p. 130.
[4]) Ep. 1 l. c. p. 669.

Gebote zubereite (praeparat). [1]) Arsenius betet: Herr, verlaß mich nicht; nichts Gutes habe ich vor dir gethan, aber gib mir deine Gnade, daß ich das Gute anfange. [2]) Auch Isidor von Pelusium legt Zeugniß für die gratia praeveniens ab. Wer die göttliche vorangehende Gnade (*τῆς ἄνωθεν προηγουμένης ῥοπῆς*) in sich erfahren hat, der bringt, wenn er will und sich Mühe gibt, und Alles in Bewegung setzt (denn das bloße Wollen genügt nicht), Früchte und wird gerettet. [3]) Die Gnade wird diejenigen durchaus heimsuchen, welche ohne Zaudern das Ihrige beitragen und Nichts unterlassen von dem, was förderlich ist. Denn die Gnade, welche die Nichtwollenden antreibt (*τοὺς μὴ βουλομένους προτρέπουσα*), wird auch diejenigen, welche wollen und Alles thuen und eifrig sind, durchaus selbst auf den Gipfel der Tugenden führen. [4])

Einer Asketik, welche solche Grundsätze über Gnade aufstellt, kann der Pelagianismus seine Existenz nicht verdanken.

Derselben Anschauung begegnen wir bei den der ostsyrischen Schule angehörigen Asketen, Jacob von Nisibis und seinem Schüler Ephräm, der Syrer zu genannt.

Der Mensch, lehrt Jacob von Nisibis, wird bei der ersten Geburt mit dem spiritus animalis geboren, woher die Mortalität rührt, in der zweiten Geburt der Taufe empfangen die Menschen von der Gottheit selbst den hl. Geist. [5]) Demnach tritt der Mensch in dem gnadenlosen und dadurch dem Tode verfallenen Zustande in's Leben. In diesem Zustande befindet sich die Menschheit seit Adam. Von der Zeit an als Adam das Gebot übertreten, herrschte die Sünde, welche Viele ruinirte und verschlang, Viele verwundete und tödtete, bis unser Herr kam. [6]) Als der erste Mensch das Gebot übertreten hatte, kam der Tod in die Welt und es manifestirte sich die Macht Gottes, indem Alle auferstehen werden zu der Zeit, wo er die Macht des Todes aufheben wird. [7]) Unter dem Tode, welchem Adam durch seine Sünde verfiel und der seit derselben auf der Menschheit lastet, versteht Jacob nicht blos den physischen, sondern auch geistigen. Es gibt welche, die hienieden lebend vor Gott todt sind. Gott gab Adam ein Gebot und drohte ihm mit den Worten: An welchem Tage du von diesem

---

[1]) Sermon. ad monach. c. 20. De dolo p. 658.

[2]) Apophthegmat. Patr. bei Coteler. etc. t. III p. 353: *δός μοι κατὰ τὴν χρησιότητά σου βαλεῖν ἀρχήν.*

[3]) Lib. II ep. 72 p. 154.

[4]) Lib. IV ep. 171 p. 511.

[5]) Sermo VI de Devotis n. 13 bei Galland. etc. t. V p. XLIX. L.

[6]) Sermo VII de poenitent. n. 1 l. c. p. LIII.

[7]) Sermo II de Dilectione n. 2 p. XI.

Baume essen wirst, wirst du des Todes sterben. Und nachdem er es übertreten, lebte er noch neunhundert dreißig Jahre, aber für Gott war er todt in seinen Sünden. Wisse also, daß der Sünder todt heißt, so lange er noch lebt. [1]) Seit Adam ist die Sünde in der Menschheit allgemein. Wie sich bei Adam im Gegensatze zur Natur, zu Himmel und Erde und allen Creaturen, welche den Willen Gottes allezeit erfüllen, und von denen keine den Befehl seines Gebotes aufschob, allein die Uebertretung des Gebotes fand und er vom ersten Tage an und so bis an's Ende das Gebot übertrat, so ist auch Keiner nach ihm, der nicht sündigte. Unter allen Söhnen Adam's ist keiner, der in den Kampf ginge und nicht fiele und verwundet würde. [2]) Von allen Geschlechtern ist nur Einer ohne Sünde, Jesus Christus, welcher Fleisch angenommen. [3]) Sein Tod bezieht sich daher auch auf Alle [4]) und er hat die ganze Welt mit seinem Vater versöhnt. [5])

Die Frage nach dem Grunde dieser das gesammte Geschlecht umfassenden Sündhaftigkeit ist von Jacob nur in Absicht auf Adam klar beantwortet. Der Ursprung Adam's ist aus dem Staub der Erde; und Gott gab ihm ein Gebot, damit er es beobachte. Wenn er alles beobachtet hätte, was ihm befohlen worden war, so hätte ihn Gott zu einer erhabenen Natur geführt (in naturam excelsam perduxisset eum Dominus). Aber weil er eine Höhe (celsitudinem) erreichen wollte, welche seiner Natur nicht zukam, verwandelte ihn Gott in den Ursprung seiner Niedrigkeit. . . Adam erhöhte sich, und er kehrte zurück zur Erde in den ersten Anfang seines Ursprunges. Es ward ihm nämlich Glorie gegeben, und Alles war ihm unterthan. Unser Erlöser, welcher sich erniedrigte, empfing seine Herrlichkeit und es kam noch andere Glorie dazu; dagegen Adam, welcher sich erhöhte, wurde erniedrigt und zur Erniedrigung kam noch der Fluch hinzu. [6]) In welchem Zusammenhang aber die Sündhaftigkeit der nachadamitischen Menschheit mit der Sünde ihres Stammvaters steht, ob dieselbe nothwendig durch den Geschlechtszusammenhang oder durch freie Wiederholung eines jeden Menschen vermittelt ist, wird nirgends klar angegeben. Wenn die Behauptung, daß, wie man aus seiner Angabe, die erste Zeugung gebe dem Menschen nur den Spiritus animalis, daher die Sterblichkeit, die Wiedergeburt in der Taufe aber den Spiritus ex divinitate ipsa, und damit erst die eigentliche Persönlichkeit, schließen will, des Jacobus An-

---

[1]) Serm. VIII de resurrection. mortuor. n. 7 p. LXVI.
[2]) Sermo VII de poenitent. n. 2 p. LIII.
[3]) Ibid. n. 1.
[4]) Serm. II de Dilection. n. 5 p. XIII.
[5]) Epistol. synodic. n. 8 p. CXXX.
[6]) Serm. IX de humilitat. n. 10 p. LXXIII.

thropologie mit der des Apollinaris wesentlich dieselbe sei, [1]) wahr sein sollte, so kann von einer Erbsünde bei ihm keine Rede sein, wie sich aus der Anthropologie des Apollinaris ergeben wird. Indessen hat diese Annahme, daß nach Jacobus der Mensch nicht schon vor seinem persönlichen Sündigen von Adam her sündig sei, die Wahrscheinlichkeit nicht für sich, da sein Schüler Ephräm die Erbsünde klar lehrt, wenn er von einem auf die gesammte Nachkommenschaft übergegangenen Uebel Adam's spricht, [2]) von einem in Folge des Falles der Stammeltern eingetretenen Tode, welcher in der Zukunft eine grausame Tyrannei ausübte über alle ihre Nachkommen, bis sie durch den Tod Christi am Kreuze besiegt wurde und wir in der Taufe den ursprünglichen Zustand der Herrlichkeit wieder erlangen. [3]) Wenn er anderwärts auch die Stelle Job. 1, 21 dahin deutet, daß Job aus dem Mutterschooße rein und unschuldig hervorgegangen sei, indem er an der hl. Einfalt so festhielt, daß man meinen sollte, er sei nie vom Rechten abgewichen und werde in Zukunft nicht von der Tugend zur Sünde neigen, [4]) so kann damit, wie auch schon aus der Erklärung selbst hervorgeht, die Erbsünde nicht geleugnet sein.

Ungeachtet der von ihnen behaupteten allgemeinen Sündhaftigkeit lehren diese syrischen Väter doch, daß dem Menschen der freie Wille als Vermögen des Guten und Bösen zukomme; aber sie gründen ebenso entschieden die Erlösung der sündigen Menschheit auf das Princip der Gnade Gottes durch Christus, was eines speciellen Nachweises nicht bedarf. Die Hauptfrage bezieht sich auch hier auf ihre Vorstellung von der subjectiven Aneignung des Heiles in Christo. In dieser Beziehung lehren sie nun, daß der Mensch durch den werkthätigen Glauben vor Gott gerechtfertigt werde. Zuerst, sagt Jacob von Nisibis, glaubt der Mensch; und wenn er glaubt, liebt er; wenn er liebt, so hofft er; wenn er aber hofft, wird er gerechtfertigt; wird er gerechtfertigt, so wird er erbaut; indem er erbaut wird, wird er aufgerichtet und das ganze Gebäude zur Vollendung geführt. [5]) Dem Glauben an Christus, den der Mensch behufs seiner Erlösung zuerst anzunehmen hat, [6]) sagt er anderswo, haben die guten Werke zu folgen und erst von ihnen aus erhebt sich das Gebäude zu seiner Höhe und Vollendung. [7]) Ephräm sagt mit Bezug auf Jacob. 2, 26: Alle sind in der That (τῷ ὄντι) todt, welche bekennen Gott zu

---

[1]) Dorner, a. a. O. II, 29 2. Aufl.
[2]) Opp. syr. t. III p. 183.
[3]) Ibid. p. 312.
[4]) In Job. Opp. syr. t. II p. 2.
[5]) Sermo II de dilection. c. 17 l. c. p. XVIII. XIX.
[6]) Serm. I de Fide c. 2 seq. p. IV; ibid. c. 15 p. X.
[7]) Ibid. c. 9 p. VII.

kennen, aber in ihren Werken ihn verleugnen. [1]) Dieser werkthätige, gerechtmachende Glaube ist jedoch nicht selbsteigene Sache des Menschen. Ephräm verwirft die Vorstellung der Selbstgerechtigkeit als eine durchaus falsche; er vergleicht einen derartigen tugendstolzen Mönch einem zwar hohen und herrlich aussehenden, aber unfruchtbaren Baume, [2]) einem Adler ohne Flügel, [3]) erklärt jeden, der sich seiner eigenen Kraft rühmt, für einen Thoren. [4]) Verlangt Ephräm zur Heilsverwirklichung auch den freien Willen, so gründet ihm doch alle wahre Gerechtigkeit auf der Gnade, so daß das Heil Werk des Willens und der Gnade zugleich ist. Unter der Gnade versteht nun Ephräm nicht etwa blos die äußere Gnade der Lehre Christi als Bedingung der zu wirkenden Gerechtigkeit oder die Sündenvergebung, sondern eine im Innern des Menschen waltende Thätigkeit Gottes, die er mit der in ihm wohnenden Luft vergleicht. [5]) Die Nothwendigkeit derselben beweist auch Ephräm durch die Sündhaftigkeit des Menschen und durch ihre Uebermacht über seinen Willen. Die Seelen derer, welche zwar Andern Trost zu gewähren die Kraft besaßen, aber sich selbst wegen der Uebertretungen nicht befreien konnten, erlöste der Herr und machte so das Unmögliche möglich. Durch das Meer seiner Gnade schenkt uns Gott das Unmögliche. [6]) Fast wörtlich übereinstimmend mit Macarius heißt es an einer andern Stelle: Verlangt Gott wie den äußern Kampf gegen böse Handlungen, so auch den innern gegen böse Gedanken, so ist doch die Auswurzelung der Sünde und des dem Menschen anhaftenden Bösen, so wie der Kampf mit dem Feinde Sache Gottes. Denn wenn du dies zu thun vermöchtest, was bedurfte es dann noch der Ankunft des Herrn? Wie das Auge ohne Licht nicht sehen, wie man ohne Zunge nicht reden kann, so kann auch Keiner ohne den Herrn Jesus gerettet werden oder in das Himmelreich eingehen. Wenn du bezüglich äußerer Werke sagst, ich hure nicht, noch breche ich die Ehe, bin nicht habsüchtig, bin überhaupt gerecht, so bist du im Irrthume, weil du meinst, du hättest Alles bis zur Vollkommenheit gethan (*πάντα ἐξετέλεσας*); denn es gibt nicht blos drei, sondern tausend Glieder der Sünde. [7]) Den Nachstellungen des Feindes, sagt er anderswo, entgeht man nicht durch seine eigene Kraft, sondern vermöge einer unsichtbaren Kraft. Wohl besteht die in der Macht des Menschen gelegene Freiheit in der Wahl, dem Teufel zu widerstehen oder nicht;

---

[1]) Opp. gr. t. I p. 280.
[2]) Serm. ascetic. l. c. p. 67.
[3]) L. c. p. 83.
[4]) Ibid. p. 82.
[5]) Opp. gr. t. I p. 199. Opp. syr. t. III p. 585.
[6]) T. I p. 143.
[7]) Opp. gr. t. III p. 315.

aber mit dem Vermögen hat er nicht auch schon durchaus die Kraft gegen die Leidenschaften. Denn wenn der Herr das Haus nicht baut, so bauen die Bauleute vergeblich. Könnte die menschliche Natur ohne die Rüstung des hl. Geistes gegen die Ränke des Teufels Stand halten, so hätte der Apostel nicht gesagt: Der Gott des Friedens wird Satan unter euern Füßen schnell zertreten. Röm. 16, 20. [1]) Auch Ephräm geht in der Beantwortung der Frage nach dem Grunde der Nothwendigkeit der Gnade tiefer, indem er das Bedürfniß der letzteren für den Menschen aus der Endlichkeit seiner Natur ableitet. Nichts auf Erden ist ohne Ursache, denn das Princip von Allem ist Gott. Die Erde bringt Früchte hervor, aber nur wenn sie vom Himmel Regen empfängt; aus sich selbst kann Nichts entstehen. Der Tag umfängt das Licht (*περιέχει φωτὸς ὑπόστασιν*), aber er bedarf der Sonne zur Vollendung. So geschieht auch das Gute durch die Menschen, aber zur Vollendung kommt es durch Gott (*διὰ τοῦ Θεοῦ τελιοῦνται*). Die Sonne enthält das Licht, aber sie bedarf des Himmels zu ihrer eigenen Existenz; ähnlich bedürfen auch die Frommen Gott zu ihrer Wiederherstellung (*εἰς τὴν ἀποκατάστασιν*). So bedürfen alle geschaffenen Dinge sich gegenseitig. Nur Gott allein bedarf Niemanden, weil er ungeschaffen ist. [2]) Es ist wahrhaft speculativ, wenn Ephräm dieses Argument weiter verfolgend sagt, daß, wenn es keine Gnade gäbe, und Alles derselben Art wäre, alsdann in der Welt (namentlich der moralischen) nicht die Vorsehung, sondern die Natur (nothwendigkeit) herrschen würde. [3]) Und ganz denselben Werth hat die Bemerkung, daß wenn man die Gnade leugne und das Gute dem Willen des Menschen allein zuschreibe, letzterer Gott gleichgesetzt werde. [4])

Fragt man, welche Gnade hiemit gemeint ist, so begegnen wir auch hier zuerst dem Begriffe der erleuchtenden Gnade. Ohne Gnade Gottes, heißt es bei Ephräm, vermag das Herz des Menschen ihm nicht zu gefallen, noch von Zerknirschung erfüllt zu werden, um den Herrn zu bekennen, wie es sich gebührt, sondern arm ist es und es wohnen schändliche und fluchwürdige Gedanken in ihm gleich einem Nachtraben in einem Hause. Des Menschen ist es daher, die Gnade anzuflehen, damit sie komme und seinen Geist erleuchte und er sich heilige und die in ihm wohnende und helfende Gnade erwerbe und durch sie alle Tugenden übe. [5]) O Gott, betet er, der du mit deiner Gnade das Weltall erleuchtest und die Augen

---

[1]) Ibid. p. 317.

[2]) T. I p. 123. 124. Opp. syr. T. III p. 43. 44.

[3]) De divin. grat. Opp. gr. t. III p. 45: *εἰ ἦν τὰ πάντα τοιουτότροπα· οὐ πρόνοιαν, ἀλλὰ φύσιν διοικεῖν ᾠόμεθα.*

[4]) In II Samuel. 22, 3. Opp. syr. t. I p. 428. T. III p. 177.

[5]) Serm. ascetic. Opp. gr. t. I p. 60.

des Blindgebornen geöffnet haſt, erleuchte auch die Augen unſers Herzens, damit wir dich lieben und in Sehnſucht immer deinen Willen erfüllen. Siehe, der Kelch deines ehrfurchtgebietenden (φρικτοῦ) Blutes iſt voll von Licht und Leben. Gib uns durch deine Gnade Erkenntniß und Erleuchtung, damit wir mit Glauben in Sehnſucht und Heiligung ihm nahen und uns Vergebung der Sünden zu Theil werde und es uns nicht zum Gerichte gereiche. [1]) Einmal bittet er nicht ſowohl um Wiederherſtellung der früheren Kraft des Willens, als um Schärfe des Geiſtes, um die Schmeicheleien der Welt in ihrer Gefährlichkeit erkennen zu können und ſo gegen ſie geſchützt zu ſein. [2]) Auch Ephräm iſt nämlich der Ueberzeugung, daß, wie die böſe Begierde das ſittliche Bewußtſein verdunkele und ſo die Unwiſſenheit die Urſache alles Böſen ſei, die Erkenntniß der Wahrheit die Urſache des Heiles ſei. [3]) Damit die Erkenntniß der Wahrheit auf den Willen eine größere Wirkung habe, poſtulirt Ephräm die erleuchtende Gnade. Aber die ausſchließliche Anſicht iſt dies auch bei ihm nicht. Nicht nur widerſpricht dem ſeine ſonſtige Soteriologie, er ſchildert auch die Gnade in ihrer ethiſchen Wirkſamkeit. Deine Gnade, o Herr, fleht er, möge in mir werden wie ein Feuer, das die unreinen Gedanken in mir verzehrt. . . . Befreie mich von jedem böſen Werke, und pflanze in mich die vollkommene Liebe, o Herr Jeſu, Erlöſer der Welt. [4]) Mit Bezug auf Luc. 12, 49 ſagt er: Der Herr iſt ein Feuer des Geiſtes, welches das Herz entflammt, weßhalb auch das immaterielle und göttliche Feuer die Seelen zu erleuchten und zu prüfen pflegt wie lauteres Gold im Ofen, ſodann aber auch wie Dornen und Diſteln zu verzehren. [5]) Daß Ephräm nicht ausſchließlich die blos mittelbare Wirkſamkeit der Gnade auf den Willen durch Erleuchtung des menſchlichen Geiſtes im Sinne hat, daß er auch eine den Willen im Vollzug des Guten unmittelbar unterſtützende Gnadenwirkung kennt, ergibt ſich aus dem Gebete: Erhebe dich, o Gott, zu unſerer Hilfe, ſtärke unſere Schwachheit, verleihe uns Hilfe, damit wir dir und deinen Geſetzen und Geboten gehorchen. [6]) Unſer Wille möge unter dem Beiſtande deiner Gnade dir ein reines Gewiſſen darbringen. [7]) Nach Jacob von Niſibis thuet der Menſch gleichfalls das Gute nur in Verbindung mit dem hl. Geiſte

---

[1]) Opp. gr. t. II p. 51. 52. T. III p. 91. p. 231. Opp. syr. t. III p. 43.

[2]) T. III p. 324. 325.

[3]) T. III syr. p. 553: Domine Jesu, qui caeco lucem reddidisti, pristinam nobis non tam arbitrii vim, quam mentis aciem restitue, ut caduca huiusce seculi blandimenta, prout sunt in se perpendentes, ab illis semper abhorreamus.

[4]) T. I p. 257. 258.

[5]) T. III p. 320.

[6]) Opp. syr. T. III p. 492.

[7]) Ibid. p. 612.

und vermag er in dieser Gemeinschaft gegen das Böse anzukämpfen; ohne ihn erliegt er der Sünde. Wenn der hl. Geist, sagt er, vom Menschen, der ihn empfangen hat, weicht, dann kämpft der Teufel mit jenem Menschen, um ihn zum Falle zu bringen und damit der hl. Geist sich gänzlich von ihm trenne. Denn so lange der Geist mit dem Menschen ist, scheut er sich ihm zu nahen. [1])

Was nun das Verhältniß betrifft, in welches Gnade und Freiheit zu einander gesetzt werden, so treffen wir auch hier zunächst vom ethischen Gesichtspunkte aus aufgestellte Bestimmungen. Jacob von Nisibis knüpft den Empfang der Gnade concret an die Ertheilung der Taufe. Da die Wirksamkeit der letzteren in dieser Beziehung subjectiv gebunden ist an den Glauben des Täuflings, faßt er diesen als sittliche Vorbereitung des Menschen zum Tempel des hl. Geistes auf. Von diesem Gesichtspunkte heißt es bei ihm: Wahrlich, auch wir empfangen vom Geiste Christi und Christus wohnt in uns, wie auch der hl. Geist aus dem Munde des Propheten spricht: Ich will in ihnen wohnen und zu ihnen gehen (Zach. 2, 20. 8, 8). Lasset uns daher unsere Tempel für den Geist Christi zubereiten, und betrüben wir ihn nicht, daß er nicht von uns weiche. Gedenke der Mahnung des Apostels Eph. 4, 30: Betrübet nicht den hl. Geist, in welchem ihr getauft seid auf den Tag der Entsündigung; denn durch die Taufe selbst empfangen wir den hl. Geist. [2]) Ausführlicher ist Ephräm. Der barmherzige Gott, sagt er, ist langmüthig und wartet immer auf die Bekehrung Aller, da er nicht den Tod der Sünder will, sondern auf ihre Bekehrung wartet, und beständig ruft: Kommt zu mir alle, die ihr in euren Sünden mühselig seid . . ., ich will euch Vergebung der Sünden schenken, damit ihr Kinder meines Himmelreiches werdet und mit allen meinen Auserwählten Erquickung habet. [3]) Ich Sünder, bemerkt er anderswo, weiß, daß du, o Gott, barmherzig bist und meine Bekehrung willst; aber du verlangst die Frucht meines Willens und bist bereit zur Barmherzigkeit gegen mich; jedoch wartest du auf meinen Willen (*περιμένεις τὴν ἐμὴν διάθεσιν*); denn durch Erbarmen willst du mich belehren und durch Verzeihen mich als Genossen deines Reiches gewinnen. [4]) Wir müssen also, folgert er hieraus, zuerst um die Vorbereitung zur Aufnahme des geistigen Lichtes besorgt sein, damit wir der geistigen Gnaden würdig werden. [5]) Bemühen wir uns, unsere Herzen zu reinigen, daß wir die Gnade des Geistes zu unserer Hilfe gewinnen und der Feind nichts mehr gegen uns ver-

[1]) Serm. VI de Devotis c. 13 p. LI.
[2]) Ibid. p. XLIX. L.
[3]) T. III p. 309.
[4]) Ibid. p. 511
[5]) T. I p. 227.

mag. [1]) Sodann sagt auch er, daß man sich die höhere Vollkommenheit, wenn sie noch nicht durch Gnade ertheilt worden sei, erzwingen solle. Zwingen wir den Geist durch Sehnsucht nach Gott, und erwarten wir von ihm die Hilfe der Gnade. [2]) Es scheint also auch Ephräm zu lehren, der Wille habe den Heilsprozeß zu beginnen, die Gnade aber zur Vollendung zu bringen. In der That heißt es bei ihm, daß die Gnade den Willen zur Vollendung der begonnenen Tugend antreibe. [3]) Je mehr Ephräm die Knechtschaft des Willens unter der Sünde ganz im Sinne Pauli lehrt, und selbst in dieser Beziehung von einer (moralischen) Nothwendigkeit spricht, [4]) desto mehr sollte man bei Ephräm Bestimmungen über das Verhältniß der Gnade zum Willen vom religiösen, statt vom ethischen Gesichtspunkte aus erwarten. Wenn der Wille, wiewohl seine Natur bleibt, doch in seiner Kraft durch die Sünde geschwächt ist [5]) und deßhalb, ja schon wegen seiner Endlichkeit, der Gnade bedarf, wie kommt es doch, daß Ephräm hievon, wie es scheint, absehend, den freien Willen als abstractes Wahlvermögen faßt und lehrt, daß, weil wie die Unseligkeit so auch die Seligkeit in der Macht des Menschen gelegen sei, [6]) der Mensch eben zuerst wollen müsse, und sich so dem Vorwurfe des Semipelagianismus aussetzt? Der Grund hievon liegt auch bei ihm in bestimmten mit der Freiheit des Willens unverträglichen Gegensätzen. Nicht nur hat Ephräm die Freiheit des Willens gegenüber dem Fatalismus [7]) und der Meinung, als ob der Mensch dem Sündigen mit Nothwendigkeit erliege, als Wahlvermögen zwischen Gut und Bös zu vertheidigen, [8]) er muß sie auch gegenüber falschen Vorstellungen über die Gnade, als ob deren Wirksamkeit eine nöthigende sei, wahren. Nachdem Ephräm zur Ausdauer in der Askese aufgefordert, läßt er einen Thoren entgegnen: Ich wollte gerne ausdauern, aber was werde ich vermögen? denn ich bin schwach und nachlässig. Wenn es nämlich Gottes Wille wäre, daß ich selig werde, so würde er mir auch Ausdauer schenken. Kommet, Brüder, erwiedert Ephräm gegen diese sittliche Trägheit, sehet eine nicht von den Barbaren und dem Schwerte,

---

[1]) Ibid. p. 282.

[2]) T. I p. 32. 38. T. III p. 345. 349.

[3]) T. III p. 88.

[4]) T. I p. 47. 135 seqq. T. III syr. p. 425.

[5]) Opp. syr. t. III p. 623.

[6]) L. c. p. 391: Uti cadere tui arbitrii fuit, sic in tua potestate est, te ipsum a casu relevare si velis. P. 411: Sita est in tua potestate salus, tibi libera est optio eligendi vitam, vel interitum. Ebenso p. 377.

[7]) Tom. II syr. p. 462 seqq.

[8]) Dahin gehören die sermones IV de libero arbitrio t. III syr. p. 359—365; deutsch von A. Hahn in Illgen's histor. theol. Abhandl. 2. Denkschr. Lpzg. 1819 S. 34—50.

sondern von Bosheit gefangene Seele. Denn sie klagt den gütigen Gott an, welcher will, daß jeder Mensch gerettet werde und zur Erkenntniß der Wahrheit gelange, sowie den, der für uns am Kreuze gelitten hat. Dieser selbst sagt: Kommet zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken; nehmet mein Kreuz auf euch und lernet von mir u. s. w. [1]) Bestimmt nun Ephräm innerhalb solcher Gegensätze das Verhältniß des freien Willens zur Gnade, so mußte er sich offenbar auf den ethischen Standpunkt stellen und haben seine Aeußerungen hierüber gleichfalls paränetischen Charakter; eben deßhalb aber dürfen diese ethischen Bestimmungen nicht sofort als dogmatische genommen oder genauer nicht geradezu damit identificirt werden. Allerdings haben sie, da jede ethische Bestimmung eine dogmatische Grundlage hat, auch eine dogmatische Bedeutung; aber diese kann nur eine negative sein, dahin lautend, daß die Gnade nicht gegen und ohne die Freiheit des Willens wirke und daß insoferne letzteres auch seine Freiheit einsetzen und entsprechend bethätigen müsse. Die göttliche Gnade hat es so geordnet, sagt Ephräm, daß ein Jeder durch eigenen Entschluß und Willen, durch Mühe und Kampf das geistige Wachsthum erhalte: in welchem Grade einer durch Kampf des Leibes und der Seele sich zu jedem wohlgefälligen Werke (εἰς εὐαρέστησιν) hingibt, in dem Grade empfängt er auch Theilnahme am hl. Geiste zum geistigen Wachsthume in der Erneuerung seines Sinnes. Doch empfängt er das Heil durch Gnade und geschenkweise, durch Glauben aber und Liebe und Kampf des freien Willens Mehrung und Maß, so daß er, wie durch Gnade, so durch Gerechtigkeit Erbe des ewigen Lebens sein wird; nicht schlechthin durch göttliche Kraft und Gnade, ohne des Menschen Mitthätigkeit und Mühe Mehrung empfangend, aber auch nicht schlechthin durch eigene Kraft und Stärke, ohne Mitwirkung und Hilfe des Geistes zum vollkommeneren Willen Gottes und zu dem Maße der Reinheit zu gelangen vermögend. Denn wenn der Herr das Haus nicht baut u. s. f. [2]) Was also das Verhältniß des freien Willens zur Gnade näher betrifft, so kann von Ephräm verlangte der Gnade vorangehende Thätigkeit des freien Willens in dem bezeichneten Zusammenhang nur den Sinn einer Empfänglichkeit für die Gnade haben. Der Schatz der Barmherzigkeit Gottes verlangt von uns eine kleine Geneigtheit (μικρὰν προθυμίαν); alsdann schenkt uns Gott dann seine Gnade und bereichert diejenigen, welche [illegible] mit aller Zerknirschung suchen. Denn es gleicht [illegible] einer reichlichen, überfließenden Quelle, welche Allen [illegible] spendet, welche davon wollen. Es ist leicht zu [illegible] die Quelle [illegible]

[1]) Paraenes. 46 t. II [illegible]

[2]) Institut. ad Mon[illegible]

m
, i-
atas:
d per
ortuis,
in victoria,
est, in divi-
adoremus crea-
s est igitur, non
achium suum, i. e.
i clementiae sed
Domino rece-

gelegten Gesichtspunkten auffordern, sich durch den Willen für die Gnade zu befähigen. In der That bezeichnen sie die für die Rechtfertigungsgnade disponirenden Acte nicht blos als Werk des freien Willens, sondern zugleich auch der Gnade selber. So bezeichnet Ephräm [1]) die Reue als Werk der Gnade. An einem andern Orte bittet er selbst um die Sehnsucht nach dem Heile; [2]) nach Marcus ist selbst der Glaube durch die Gnade gewirkt. [3]) Es ist daher nicht mehr zu verwundern, wenn wir bei ihnen wenigstens dem Sinne nach das augustinische Wort: quum Deus coronat tua merita, nihil aliud coronat nisi sua dona, finden. Ephräm sagt: Der Gott der Gnade gibt, ehe er empfängt; und selbst wenn er nur etwas Geringes sieht, gibt er Großes dafür. [4]) Betrüben wir den hl. Geist nicht, mit dem wir besiegelt sind. Wenn einer sich guter Werke bewußt ist, so bemühe er sich, die Gnade, die er in Demuth von dem Menschenfreunde empfangen hat, zu mehren. [5])

Sechstes Kapitel.

Zusammenhang des Pelagianismus mit dem Arianismus.

Konnten wir den bisher mitgetheilten Ansichten über den Ursprung des Pelagianismus nicht beistimmen, so versuchen wir nunmehr die Ableitung desselben zunächst aus denjenigen Häresieen, mit welchen er vermöge des organischen und sich gegenseitig bedingenden Zusammenhanges der christlichen Glaubenslehren in nächster Verwandtschaft steht. Die dialectische Voraussetzung des Dogmas von der Aneignung des christlichen Heiles ist das Dogma von der objectiven Erlösung, insbesondere die Christologie, deren Bestimmungen in ersterer Lehre wiederkehren. In dieser Beziehung erscheint daher der Pelagianismus nur als eine folgerichtige Anwendung häretischer christologischer Verhältnißbestimmungen auf das Dogma von der subjectiven Heilsverwirklichung. Der dialectische Zusammenhang reicht aber noch viel weiter. Durch die Christologie gehen die innersten Fäden der

---

[1]) T. III syr. p. 400: At ubi illa nostrae salutis autrix gratia ei affulserit, ... continuo praeterita consilia damnat. T. I p. 200. 201.

[2]) T. III gr. p. 126.

[3]) L. c. p. 43: *ἀλήθειαν δὲ λέγει Παῦλος της κατὰ ἐλπίδα νοερᾶς πίστεως εὑρισκομένης, ἥτις οὐκέτι ἐξ ἀκοῆς, ἀλλ' ἐξ ἐνεργείας τοῦ παναγίου πνεύματος πιστεύεται, ἥτίς ἐστιν ἐλπιζομένων ὑπόστασις.*

[4]) De poenitent. T. III p. 168: *Ὢ τῆς τοῦ Θεοῦ χάριτος, ὃς μήπω λαβὼν πρῶτος δίδωσι, καὶ ὅτι βραχὺ ὁρῶν μέγαλα χαρίζεται.*

[5]) De judic. et resurrection. t. III p. 148.

ſubjectiven Erlöſungslehre bis hinauf zur Logoslehre, ſo daß in letzter Inſtanz der Pelagianismus die Anwendung einer falſchen Logoslehre auf die Lehre von den Factoren im Heilsprozeſſe iſt. Wie von ſelbſt legt ſich der Forſchung über die Geneſis des Pelagianismus daher die Aufgabe nahe, den zwiſchen ihm und den hiſtoriſch hervorgetretenen logo- und chriſtologiſchen Häreſieen beſtehenden inneren Zuſammenhang näher zu verfolgen und zu fragen, ob derſelbe ein urſächlicher und von den Pelagianern geſchichtlich vollzogener ſei.

Daß eine häretiſche Logoslehre auf eine mit der pelagianiſchen identiſche Heilslehre führt, haben ſchon einzelne Kirchenväter mit ſicherem Blicke erkannt. So ſagt Hieronymus gegen Paul von Samoſata und Photinus, welche zwar den Erlöſer als heilig und durch alle Tugenden ausgezeichnet prädicirten, ihn aber immerhin nur als einen Menſchen bekannten, daß dann Alle verflucht ſeien, welche an einen ſolchen Erlöſer glauben. Denn ſie gründen ihre Hoffnung nicht blos auf einen Menſchen, ſondern ſetzen ihre Kraft in ihr Fleiſch und was immer einer thut, das ſchreibt er nicht der Gnade des Herrn, ſondern ſeiner Kraft zu. Denn wer dies thut, deſſen Herz entfernt ſich vom Herrn, indem er behauptet, er vermöge, was er nicht vermag. [1])

Was Hieronymus den genannten beiden Häretikern in Abſicht auf die Verwirklichung des Heiles durch den Menſchen zum Vorwurf macht, das gilt im vollſten Maße auch von der Lehre der Arianer. Daß ihre Logoslehre in eine falſche, und zwar mit der ſpäteren pelagianiſchen verwandte, ja ſelbſt identiſche Lehre von der Heilsverwirklichung auslaufe,

---

[1]) In Jerem. l. III c. XVII, 5. 6 t. IV p. 958. Die ganze Stelle lautet: Si maledictus est omnis homo, qui confidit in homine, Paulus autem Samosatenus et Photinus, quamvis sanctum et cunctis excelsum virtutibus praedicent Salvatorem, tamen hominem confitentur; ergo maledicti erunt spem habentes in homine. Quod si nobis oppositum fuerit, quod et nos credamus in eo, qui dicit (Joann. 8, 40): Nunc autem quaeritis me interficere hominem, qui veritatem vobis loquutus sum etc., respondebimus illud Apostolicorum: Et si Christum secundum carnem aliquando cognovimus, sed nunc jam non novimus. Denique idem Apostolus in principio epistolae suae scribit ad Galatas: Paulus Apostolus non ab hominibus neque per hominem, sed per Jesum Christum et Deum Patrem, qui suscitavit eum a mortuis, et qui mecum sunt omnes fratres. Si enim mors absorpta est in victoria, quare non carnis humilitas, quae propter humanam salutem assumta est, in divinitatis transierit majestatem, ut fecerit utrumque unum; et non adoremus creaturam sed creatorem qui est benedictus in saecula? Maledictus est igitur, non solum qui spem habet in homine, sed qui ponit carnem brachium suum, i. e. fortitudinem suam, et quidquid egerit, non Domini clementiae sed suae putaverit esse virtutis. Qui enim hoc agit, a Domino recedit cor ejus, asserens se posse quod non potest.

hat ihr siegreichster Bekämpfer, Athanasius, schon mit aller Klarheit hervorgehoben. Die Ansicht der Arianer von dem Logos als einem in der Zeit durch den Willen Gottes gewordenen Wesen schließt die von ihnen auch ausgesprochene Behauptung in sich, es komme dem Logos der Wille als wandelbares Vermögen, d. i. als Wahlfreiheit oder als Indifferenz zwischen Gutem und Bösem zu. Dann aber, schließt Athanasius, ist der Logos nicht von Anfang schon Sohn gewesen, sondern diese Würde wurde ihm erst in der Zeit als Belohnung für seine Tugend und seine Vervollkommnung zu Theil, ja sie fällt eigentlich an das Ende seiner Laufbahn als Erlöser, indem er erst nach Leistung seines Gehorsams bis in den Tod und wegen dieses seines Todes erhöht und verherrlicht worden ist. [1]) Daher ist ihm die arianische Christologie identisch mit jener des Paulus von Samosata, welcher den noch zugestandenen höheren, göttlichen Charakter Christi von dessen rein menschlichem Wirken abhängig machte. [2]) Diesem letzteren Vorwurfe entgehen die Arianer nun allerdings dadurch, daß sie die Herrlichkeit des Logos als eine vorzeitliche, mit seiner Existenz zusammenfallende, weil auf Grund seines vom Vater vorausgesehenen sittlichen Verhaltens ertheilte, erklären. Weil Gott, der Vater, voraussah, daß der Logos gut sein werde, gab er ihm zum Voraus (*προλαβών*) jene Herrlichkeit, die er später als Mensch wegen seiner Tugenden besaß, und weßwegen Gott ihn vermöge seiner Werke, die er voraussah, als solchen schuf. [3]) Allein diese Erklärung erreicht ihren Zweck so wenig, daß sie den Gedanken, in Christus sei Alles, wodurch er Erlöser geworden ist oder sein soll, auf seinen creatürlichen, endlichen Willen gestellt, und ein endliches Wesen habe sich selbst zum Erlöser gemacht, nur noch schroffer hervortreten läßt und dadurch klar den Punkt zeigt, auf welchem der Arianismus in den Pelagianismus übergeht. Ist nämlich der Erlöser alles durch seinen endlichen Willen geworden, muß dann dasselbe Verhältniß nicht auch in den zu Erlösenden angenommen werden? Der Dualismus der arianischen Christologie muß sich in der Soteriologie wiederholen. Wenn der Arianismus den Logos durch Leugnung seiner Wesensgleichheit mit dem Vater von diesem trennt, und die erlösende Kraft des Werkes Christi nicht aus dessen wahrhaft göttlicher Natur, sondern aus seinem endlichen Willen ableitet, so kann Christus doch nur dadurch Erlöser sein, daß er der vernünftigen Creatur die Möglichkeit gezeigt hat, sich selbst zu erlösen; [4]) die vermeintliche Er-

---

[1]) Orat. I contra Arian. c. 37. 38. t. I p. 348. 349. (Ed. Patav. 1777.)

[2]) De synod. c. 4 p. 591: *οἱ ἀπὸ Παύλου τοῦ Σαμοσάτεως ὕστερον αὐτὸν (Χριστὸν) μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν ἐκ προκοπῆς τεθεοποιῆσθαι λέγοντες, τῷ τὴν φύσιν ψιλὸν ἄνθρωπον γεγονέναι.*

[3]) Orat. I contr. Arian. c. 5 p. 323.

[4]) Vergl. Dorner, a. a. O. I, 987.

lösung des Menschen selbst aber kann nicht in einer durch Christus vermittelten religiösen, sondern ausschließlich moralischen, vom Menschen allein vollzogenen Einheit mit Gott bestehen. Wie diese Häresie also den Sohn vom Vater trennt, so muß sie auch in der Erlösungslehre den Menschen von Gott trennen und die Verwirklichung des Heiles ausschließlich auf seinen freien Willen stellen. Bis zu diesem Gedanken hat Athanasius die arianische Christologie in ihrer Bedeutung für die Soteriologie verfolgt. Aus Anlaß der Erklärung der Stelle 1 Joh. 4, 13, den Unterschied zwischen dem Sein des Sohnes im Vater und unserm Sein in Gott erörternd, sagt er, wir seien in Gott, wenn der heilige Geist durch seine Gnade in uns sei und wir den Geist besäßen, und ebenso sei Gott in uns. Dagegen sei der Sohn im Vater nicht durch Antheilnahme am Geiste; so wenig empfange er den Geist, daß er ihn vielmehr Allen spende. Der Geist verbinde auch nicht das Wort mit dem Vater, sondern der Geist empfange dies vom Worte. Kurz, der Sohn ist in dem Vater als sein eigenes Wort und als sein Abglanz, wir aber sind ohne den Geist Gott fremd und ferne (ἡμεῖς δὲ χωρὶς μὲν τοῦ πνεύματος ξένοι καὶ μακράν ἐσμεν τοῦ θεοῦ); durch die Theilnahme am Geiste aber werden wir mit der Gottheit verbunden, so daß unser Sein in dem Vater nicht unser Werk ist, sondern des Geistes, der in uns ist und in uns bleibt, so lange wir ihn, wie es 1 Joh. 4, 15 heißt, durch das Bekenntniß bewahren. [1]) Vermag hiernach nur der dem Vater wesensgleiche Logos uns den hl. Geist zu geben und mit Gott wahrhaft zu einigen, so kann der arianische Logos diese Einigung nicht in uns vermitteln; Arius trennt den Menschen also von Gott und muthet ihm zu, die Einigung mit Gott selbst zu vollziehen, so daß unser Sein in dem Vater unser Werk ist und nicht mehr des Geistes, der nicht in uns ist. Eine solche auf die Vorstellung der Selbsterlösung des Menschen führende Christologie löst aber das kirchliche Dogma von der Erlösung auf, macht die wahre Erlösung geradezu unmöglich, so wie die pelagianische Erlösungstheorie zur Auflösung der kirchlichen Christologie führt. Wenn der Logos ein Geschöpf ist, sagt Athanasius, und als solches Mensch wurde, so blieb der Mensch gerade so, wie er vorher war, nicht verbunden mit Gott; denn wie konnte ein Geschöpf durch ein anderes Geschöpf mit dem Schöpfer verbunden werden? oder welche Hilfe kann Aehnlichen von Aehnlichen, die selbst der Hilfe bedürftig sind, zu Theil werden? wie konnte ferner der Logos, wenn er Geschöpf ist, den Fluch Gottes aufheben und die Sünde nachlassen? [2]) Warum, frägt er an einer andern Stelle, trennen wir das

[1]) Orat. III contra Arian. c. 24 p. 454. 455.
[2]) Orat. II c. 67 p. 423.

Wort vom Vater, als ob es mangelhaft und bedürftig sei, und berauben wir die Menschheit der Gnade? Denn wenn das Wort als Wort durch sich die Verherrlichung (erst in der Zeit) erlangt hat, und wenn es der Gottheit nach geheiligt worden und auferstanden ist, welche Hoffnung haben dann die Menschen noch? [1])

So unzweifelhaft es nun aber auch ist, daß die arianische Logoslehre in eine pelagianische Erlösungslehre auslaufen muß und daß dialectisch der Pelagianismus auf dem Arianismus beruht und nur die Anwendung desselben auf das soteriologische Dogma ist, so wenig kann man doch behaupten, daß die Pelagianer diesen innern Zusammenhang auch geschichtlich vermittelten, und ihre Lehre also die im Arianismus gelegene und von ihnen gezogene Consequenz in Absicht auf die Gnade sei. Wiewohl ihre Häresie auf den Arianismus führt und auf ihm beruht, so sind sie bei Aufstellung derselben doch nicht von ihm ausgegangen, so wie auch anderseits die Arianer den aus ihrer den Sohn vom Vater trennenden Logoslehre consequent folgenden exclusiv ethischen Standpunkt in der Heilslehre nicht aufstellten. [2]) So systematisch dachte man damals noch nicht und konnte es auch noch nicht, und manchen Satz stellte man auf, ohne die daraus für andere christliche Lehren hervorgehenden Consequenzen mit in den Kauf zu nehmen. Aber selbst abgesehen hievon, konnten die Pelagianer mit ihrer Lehre nicht vom Arianismus ausgehen. Da derselbe zu ihrer Zeit so sehr als Häresie in der Kirche gekennzeichnet war, die Pelagianer selber aber ihre Anthropologie und Soteriologie als die kirchliche vertheidigten, so wäre ein Zurückgreifen auf den Arianismus als den geistigen Vater ihrer Lehre nur einer Verurtheilung derselben als Häresie durch sie selbst gleichgekommen. So wenig gehen sie daher weder ausdrücklich, noch stillschweigend und vertuschend vom häretischen Subordinatianismus aus, daß sie vielmehr die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater bekennen, [3]) ja die gegentheilige Anschauung bekämpfen. [4]) Der Vorwurf einer arianisirenden Richtung wurde ihrer Lehre daher auch von keiner Seite gemacht.

---

[1]) Orat. III c. 39 p. 467.

[2]) Vgl. Voigt, die Lehre des Athanasius v. Alexandr. Bremen 1861. S. 195.

[3]) Auf der Synode zu Diospolis erklärte Pelagius: Ego in unius substantiae Trinitatem credo et omnia secundum doctrinam sanctae catholicae Ecclesiae. De gest. Pelag. n. 43. Und noch nachdrücklicher spricht er sich in s. libellus fidei an Innocenz aus.

[4]) Op. imperf. l. V, 25 sagt Julian: ut Ariani falso Catholicos Sabellianos dicunt, cum a nobis et Patris et Filii et Spiritus sancti personarum fiat sine ulla confusione et mutatione substantiae distinctio, illique hebetissime calumnientur, inter unum et tres nihil interesse: ita etiam catholici jure meritoque vos Manichaeos esse pronuntiant, quia id a nobis dici fides vestra compellit.

Siebentes Kapitel.

Verhältniß des Pelagianismus zum Apollinarismus.

Von den christologischen Häresieen, in Absicht auf welche von einem innern Zusammenhang mit dem Pelagianismus die Rede sein soll, kömmt der Zeit nach zuerst der Apollinarismus in Betracht. Findet zwar zwischen beiden, wie sich herausstellen wird, auch kein ursächliches Verhältniß statt, so dürfte es doch nicht ohne Interesse sein, den innern Beziehungen beider Häresieen zu einander nachzugehen, zumal die Pelagianer selbst Veranlassung nahmen, Augustin gegenüber darauf aufmerksam zu machen.

Apollinaris hat seine eigenthümliche Christologie sowohl ontologisch, d. h. im Interesse der Einheit der Person Christi, als anthropologisch begründet. Für unsern Zweck haben wir sie blos von letzterer Seite aufzufassen. Apollinaris schreibt dem menschlichen νοῦς den freien Willen in der Form der Wandelbarkeit (τρεπτότης) zu; aber er faßt diese Wahlfreiheit nicht blos als Vermögen der Indifferenz des Guten und Bösen; vielmehr neigt dieselbe vermöge ihrer Endlichkeit wesentlich zum Bösen; durch ihren eigenen Willen gelangt daher die Menschheit so wenig zum Heile, daß es vielmehr bei jedem Menschen zur Sünde kömmt. Liegt hiernach nicht blos die Möglichkeit, sondern die an die Nothwendigkeit gränzende Gewißheit der Sünde des Menschen in der Endlichkeit seines freien Willens, hat die Sünde nothwendige und nicht blos accidentelle Bedeutung, [1]) so folgt eben so nothwendig, daß der Erlöser, wenn er auch menschliche Natur an sich hat, diese ihm doch nicht in ihrer Vollkommenheit zukommen kann, vielmehr die vernünftige menschliche Seele fehlen muß, weil er sonst nicht sündelos und activ erlösungsfähig wäre. Die Stelle des fehlenden menschlichen νοῦς vertritt in ihm der göttliche, der Logos. Jesus Christus besteht sonach nur aus dem göttlichen νοῦς und aus unvernünftiger Seele und Fleisch; und was seine menschliche Natur betrifft, so ist er kein uns völlig gleicher, sondern blos ähnlicher Mensch. Diesen Zusammenhang seiner Christologie mit seiner Anthropologie hat Apollinaris in der Schrift über die Incarnation (ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου), wovon wir jedoch nur noch Fragmente besitzen, klar ausgesprochen. Wer, fragt er, ist heilig von Geburt? Keiner. [2]) Daher

---

[1]) Athanas. contra Apollinar. II, 9 p. 755: εἰ δὲ βλασφημία ἐστι τὸ τοιοῦτον (sc. τὸ ἁμαρτάνειν κατὰ φύσιν εἶναι), κατὰ ἀνάγκην δὲ τὸ ἁμαρτάνειν συμβέβηκεν, πρόδηλον, ὅτι τὸ μὴ ἁμαρτάνειν κατὰ φύσιν γέγονε.

[2]) Bei Gregor von Nyssa: Ἀντιῤῥητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολιναρίου. c. 28 (Galland., biblioth. PP. t. VI p. 517—577).

sondern von Bosheit gefangene Seele. Denn sie klagt den gütigen Gott an, welcher will, daß jeder Mensch gerettet werde und zur Erkenntniß der Wahrheit gelange, sowie den, der für uns am Kreuze gelitten hat. Dieser selbst sagt: Kommet zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken; nehmet mein Kreuz auf euch und lernet von mir u. s. w. [1]) Bestimmt nun Ephräm innerhalb solcher Gegensätze das Verhältniß des freien Willens zur Gnade, so mußte er sich offenbar auf den ethischen Standpunkt stellen und haben seine Aeußerungen hierüber gleichfalls paränetischen Charakter; eben deßhalb aber dürfen diese ethischen Bestimmungen nicht sofort als dogmatische genommen oder genauer nicht geradezu damit identificirt werden. Allerdings haben sie, da jede ethische Bestimmung eine dogmatische Grundlage hat, auch eine dogmatische Bedeutung; aber diese kann nur eine negative sein, dahin lautend, daß die Gnade nicht gegen und ohne die Freiheit des Willens wirke und daß insoferne letzteres auch seine Freiheit einsetzen und entsprechend bethätigen müsse. Die göttliche Gnade hat es so geordnet, sagt Ephräm, daß ein Jeder durch eigenen Entschluß und Willen, durch Mühe und Kampf das geistige Wachsthum erhalte: in welchem Grade einer durch Kampf des Leibes und der Seele sich zu jedem wohlgefälligen Werke (εἰς εὐαρέστησιν) hingibt, in dem Grade empfängt er auch Theilnahme am hl. Geiste zum geistigen Wachsthume in der Erneuerung seines Sinnes. Doch empfängt er das Heil durch Gnade und geschenkweise, durch Glauben aber und Liebe und Kampf des freien Willens Mehrung und Maß, so daß er, wie durch Gnade, so durch Gerechtigkeit Erbe des ewigen Lebens sein wird; nicht schlechthin durch göttliche Kraft und Gnade, ohne des Menschen Mitthätigkeit und Mühe Mehrung empfangend, aber auch nicht schlechthin durch eigene Kraft und Stärke, ohne Mitwirkung und Hilfe des Geistes zum vollkommeneren Willen Gottes und zu dem Maße der Reinheit zu gelangen vermögend. Denn wenn der Herr das Haus nicht baut u. s. f. [2]) Was aber das Verhältniß des freien Willens zur Gnade näher betrifft, so kann die von Ephräm verlangte der Gnade vorangehende Thätigkeit des freien Willens in dem bezeichneten Zusammenhang nur den Sinn einer Empfänglichkeit für die Gnade haben. Der Schatz der Barmherzigkeit Gottes verlangt von uns eine kleine Geneigtheit (μικρὰν προθυμίαν); alsbald schenkt uns Gott dann seine Gnade und bereichert diejenigen, welche ihn mit aller Zerknirschung suchen. Denn es gleicht jener Schatz einer reichlichen, überfließenden Quelle, welche Allen Wasser im Ueberflusse spendet, welche davon wollen. Es ist leicht zu erklären, inwieferne eine Quelle der

---

[1]) Paraenes. 46 t. II p. 280. 281.

[2]) Institut. ad Monach. t. III p. 327.

Barmherzigkeit Gottes gleicht. Wie die Quelle denjenigen, der von ihrem Wasser will, nicht hindert, so hindert auch der Schatz der Gnade keinen Menschen, Antheil daran zu nehmen. Ist also nur der Wille (ἡ βούλησις), die Gnade zu empfangen, vorhanden, und hat einer nur ein geringes Verlangen, den Schatz der Gnade zu erhalten, so steht sie ganz dem Suchenden zu Gebote. [1])

Die Richtigkeit unserer seitherigen Erklärungen wird bestätigt durch jene Stellen, die positive Bestimmungen enthalten. Deshalb, weil die Gnade nur dem zu Theil wird, welcher sie will, wird sie nicht nach Verdienst ertheilt. Denn, sagt Ephräm, da die Gnade allen Preis übersteigt, gibt Gott sie umsonst. [2]) Ehe das Herz die Thüre erreicht, öffnest du ihm. Ehe es vor dir niederfällt, reichst du ihm die Hand. Ehe es Thränen vergießt, gießest du deine Barmherzigkeit über es aus. Ehe es seine Schuld dir bekennt, erlassest du sie ihm. [3]) Erbarme dich, Barmherziger, heißt es an einer andern Stelle, deiner Creatur; wandle mich umsonst um durch deine Gnade. Ich weiß, daß du Alles vermagst und daß dir nichts unmöglich ist. Warte nicht auf meinen verdorbenen Willen, weil ich nicht die Geneigtheit habe zu meiner Besserung. [4]) Denn das den bösen Willen erst zum Guten umwandelnde Princip ist die Gnade: sie macht den, der gestern noch Sünder war, heute zum Diener Gottes, und nicht allein auf der Oberfläche, sondern auch im Gewissen. [5]) Laufen diese Bestimmungen auf den Begriff der zuvorkommenden Gnade in der Heilsverwirklichung hinaus, so ist derselbe von Ephräm an andern Stellen geradezu ausgesprochen. Gott ruft uns durch seine Gnade auf jegliche Weise und ruft uns durch alle Lockungen durch seine Barmherzigkeit zum Heile. [6]) Dem entspricht auch die Vorstellung von der Wirkungsweise der Gnade, wornach diese durch ihre Süßigkeit zu Gott hin zieht. [7]) Und in diesem Sinne heißt es bei ihm: Wenn du etwas Gutes gethan hast, glaube nicht, daß es aus deiner eigenen Kraft kömmt, nach dem Worte 1 Kor. 15, 10: Nicht ich, sondern Gottes Gnade mit mir. [8]) Demnach hat man kein Recht, ein einzelnes Heilswerk dem Willen für sich ohne die Gnade zuzuschreiben, wiewohl die genannten Väter von den dar-

---

[1]) De timor. animar. Opp. t. I p. 186. Cf. p. 160.

[2]) T. I p. 197: *ἐπειδὴ ἀτίμητά εἰσιν τὰ ἰάματα τῆς χάριτός σου, δωρεὰν αὐτὰ παρέχεις.* Vgl. p. 154.

[3]) L. c. p. 195.

[4]) T. III p. 518: *μὴ ἀναμένῃς τὴν ἐμὴν διεφθαρμένην προαίρεσιν, ὅτι οὐκ ἔχω προθυμίαν εἰς τὸ διορθώσασθαι ἐμαυτήν.*

[5]) Ibid. p. 172.

[6]) T. III lat. p. 378.

[7]) T. I p. 298: *ἡ χάρις σου γλυκαίνει μου διάνοιαν ἑλκυσθῆναι ὀπίσω σου.* Ibid. p. 144.

[8]) T. I p. 301. 302. Vgl. p. 311. 315.

welche nach Apollinaris die Erlösung der Menschheit undenkbar ist, entschließen. Indeß lehrt Apollinaris nicht blos eine nothwendige, sondern auch eine ewige Incarnation des Logos, behauptend, der Logos habe sein Fleisch vom Himmel mitgebracht, weil dasselbe sonst, wenn es seinen Ursprung in der Zeit und im Diesseits hätte, wie das aller Menschen concupiscent gewesen wäre. [1]) Ob Apollinaris damit eine wirkliche ewige Incarnation des Logos lehre, welche die wahre Geburt desselben aus der hl. Jungfrau leugnet und sie marcionitisch nur noch als bloßen Durchgang desselben durch Maria zuläßt, oder ob dieselbe als blos ideelle zu fassen sei, das läßt sich nicht allein durch Kritik der anthropologischen Begründung seiner Christologie entscheiden, sondern nur im Vereine mit der Kritik seiner ontologischen Begründung derselben, die jedoch nicht im Bereiche unserer Aufgabe liegt. [2])

Es leuchtet von selbst ein, daß in dieser die menschliche Natur in dem Erlöser verkümmernden Christologie ein verwandtes Element des Pelagianismus, welcher den menschlichen Factor im Heilsprozesse auf eine den göttlichen verletzende Weise geltend macht, nicht enthalten sein kann, und daß insofern Apollinarismus und Pelagianismus unverträgliche Systeme sind, wie denn in der That der Pelagianer Julian, ausgehend von der Gleichheit der menschlichen Natur Christi mit der unsrigen, die apollinaristische Christologie bekämpft [3]) und Pelagius sie anathematisirt hat. [4]) Ob dem Apollinarismus ein pelagianisirendes Element irgendwie eigne, kann sich daher nur aus der durch seine Christologie bedingten Soteriologie ergeben. Vor Allem muß man bekennen, daß Apollinaris in seiner Christologie ganz entschieden das objective Princip der Erlösung zur Geltung bringt, wenn er von der Unmöglichkeit des Menschen, sich selbst von der

---

[1]) Antirrhetic. c. 28 l. c. p. 542: *εἶτα εἰς κατασκευὴν τοῦ εἶναι τὴν σάρκα θεότητα, καὶ ταῦτα τοῖς εἰρημένοις προστίθησι, τίς γάρ, φησιν, ὁ ἅγιος ἐκ γεννητῆς;* Allein bei Athanas. contra Apollinar. I, 2 p. 737 wird gesagt, daß nicht vom Fleische, sondern von dem das Fleisch bewegenden Principe die Sünde ausgehe. Apollinaris scheint daher an der von Gregor v. Nyssa citirten Stelle die Entstehung der Seele durch Generation im Auge gehabt zu haben.

[2]) Vgl. hierüber außer Athanasius und Gregor von Nyssa in den genannten Schriften: Baur, die chr. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes. 1. Bd. S. 585—548. Dorner, a. a. O. I, 1002—1007. Voigt, die Lehre des Athanasius. Brem. 1860 S. 320 ff. Möhler, Athanasius der Große II, 265 ff.

[3]) Op. imperf. IV, 45—62.

[4]) Libell. fidei ad Innocentium: Atque ut condemnamus Photinum, qui solum et nudum in Christo hominem confitetur: ita anathematizamus Apollinarem et ejus similes, qui dicunt Dei filium minus aliquid de humana suscepisse natura, et vel in carne, vel in anima, vel in sensu assumtum hominem his, propter quos assumtus est, fuisse dissimilem: quem absque sola peccati macula, quae naturalis non est, nobis confitemur esse conformem.

Sünde frei zu machen, auf die Nothwendigkeit der Erlösung durch den wahrhaft göttlichen Logos schließt, und seine Theorie von der Person des Erlösers dem die Erlösung geradezu in Frage stellenden Arianismus gegenüber entwickelt. Sofort entsteht aber die Frage, ob seine Christologie in ihrer Anwendung auf die subjective Erlösung sich auch erprobe und eine wahrhafte Erlösung des Menschen begründe? Von dieser Seite hat schon Athanasius die Lehre des Apollinaris gewürdigt. Er sagt: Wenn Christus einen Leib ohne νοῦς annahm, damit er selber der νοῦς in ihm und so schlechthin sündelos sei, sowohl mit Rücksicht auf seine Gottheit als auf sein Fleisch ohne menschlichen νοῦς, weil das Fleisch dessen, der das Fleisch bewegt, d. h. des denkenden Princips nicht sündigt, wenn er zuvor die Handlung der Sünde nicht gedacht hat und mittelst des Leibes dieselbe nicht als That vollbringt, so hat Christus die Neuheit des Fleisches nur nach dem Verhältniß der Aehnlichkeit gezeigt: die Neuheit des Geistes in uns aber zeigt ein Jeder in sich durch Nachahmung und Aehnlichkeit in der Enthaltung von der Sünde. [1]) Wie Athanasius diese Nachahmung und Aehnlichkeit versteht, ergibt sich aus folgender Stelle: Ihr behauptet, daß diejenigen, welche glauben, durch Aehnlichkeit und Nachahmung und nicht durch Erneuerung und durch die Erstlinge selbst das Heil erlangen. [2]) Diese Christum blos nachahmende, aber nicht erreichende Thätigkeit des Menschen faßt sodann Athanasius als selbsteigene. Nach Darlegung der kirchlichen Christo- und Soteriologie schließt er: Vergeblich bildet ihr euch also ein, daß ihr die Neuheit des denkenden und das Fleisch bewegenden Geistes in euch, wie ihr meint, durch Nachahmung bewirken könnt, nicht erwägend, daß Nachahmung eben Nachahmung einer vorangehenden Handlung ist, ohne was von Nachahmung keine Rede sein kann. Indem ihr aber in Christus die Neuheit blos des Fleisches zugesteht, begeht ihr einen blasphemischen Irrthum. Wäre es nämlich den Menschen möglich, die Neuheit des das Fleisch bewegenden Geistes aus sich ohne Christus zu bewirken, und wenn, was bewegt wird, dem Bewegenden folgte, wozu bedurfte es dann der Ankunft Christi? [3]) Die Vorstellung des Apollinarismus über die subjective

---

[1]) Contra Apollinar. I, 2 p. 737: ὅθεν σαρκὸς μὲν καινότητα Χριστὸς ἐπιδέδειχται καθ' ὁμοίωσιν· τοῦ δὲ φρονοῦντος ἐν ἡμῖν τὴν καινότητα, διὰ μιμήσεως καὶ ὁμοιώσεως καὶ ἀποχῆς τῆς ἁμαρτίας ἕκαστος ἐν ἑαυτῷ ἐπιδείκνυται.

[2]) Ibid. II, 11 p. 757: ἀλλὰ λέγετε, τῇ ὁμοιώσει καὶ τῇ μιμήσει σώζεσθαι τοὺς πιστεύοντας, καὶ οὐ τῇ ἀνακαινίσει καὶ τῇ ἀπαρχῇ.

[3]) Ibid. I, 20 p. 749: μάτην οὖν φαντάζεσθε τοῦ φρονοῦντος καὶ ἄγοντος τὴν σάρκα ἐν ἑαυτοῖς δύνασθαι τὴν καινότητα κατεργάζεσθαι οἰόμενοι διὰ μιμήσεως· οὐ νοοῦντες, ὅτι μίμησις προαγούσης πραγματείας γίνεται μίμησις. ἐπεὶ οὐκ ἂν λέγοιτο μίμησις. ἐν δὲ Χριστῷ, σάρκος μόνης καινότητα ὁμολογοῦντες,

Aneignung des Heiles in Christo wäre hiernach eine völlig pelagianische. Soferne hiemit die selbsteigene, auf den Willen des Subjects gestellte Thätigkeit gemeint ist, ist dies nun allerdings nicht Lehre des Apollinaris; er kann nicht diesen Pelagianismus in der Lehre von der Aneignung Christi geltend machen wollen. Nicht nur steht eine solche Annahme im Widerspruch mit seiner gegen den in Pelagianismus auslaufenden Arianismus aufgestellten und das religiöse Princip entschieden wahrenden Christologie, sondern sie hat auch eine reichliche Anzahl von Stellen gegen sich, welche ausdrücklich den Glauben, durch den nach Apollinaris Christus vom Menschen angeeignet wird, als Werk der Gnade bezeichnen; [1]) und desgleichen ist ihm die Umwandlung eines steinernen, d. i. eines ungehorsamen Herzens in ein fleischernes, d. i. in ein gehorsames und williges, nicht blos Sache des Willens, sondern der Gnade des Geistes zugleich. [2]) Allein trotz all' dem bleibt in seiner Ansicht von der Aneignung des Heiles in Christo ein bedeutendes pelagianisches Moment zurück, und anderseits ist der in der μίμησις als bloßer Nachahmung gelegene Vorwurf der Unmöglichkeit der Erlösung des Menschen auf Grund seiner Christologie jedenfalls aufrecht zu erhalten. Erweisen wir die erste Behauptung. Wenn, wie bereits gezeigt, nach Apollinaris die Sünde bezüglich ihrer Entstehung keinen vollkommenen Zustand des ersten Menschen zur Voraussetzung hat, sondern vermöge einer von der Schöpfung herrührenden Beschaffenheit der menschlichen Natur nothwendig hervorgebrochen ist, so kann ihm die Erlösung nicht in einer die rückwärts liegende Sündenschuld tilgenden, versöhnenden That, sondern nur in der Vollendung der ersten unvollkommenen Schöpfung bestehen. Objectiv aber ist nach seiner Christologie diese Erlösung schon durch die bloße Ankunft Christi vollzogen und einer erlösenden That bedarf es eigentlich nicht. Lehrt Apollinaris auch den Tod Christi, so thut er es eben auf Auctorität der Bibel, aber einen Sinn hat derselbe in seinem Systeme nicht. Der Teufel, sagt Athanasius hierüber, hat durch Verführung Adam's zur Sünde das Gesetz der Sünde und den durch das Werk der Sünde über ihn herrschenden Tod in die Natur des Menschen gelegt. Deßwegen nun kam der Sohn Gottes, um die Werke des Teufels zu zerstören. Dagegen ihr sagt: er löste sie, indem er nicht sündigte. Aber

---

πλανώμενοι βλασφημεῖτε. εἰ γὰρ τοῦ ἄγοντος τὴν σάρκα, δυνατὸν ἦν ἀνθρώποις τὴν καινότητα κατεργάσασθαι ἑαυτοῖς χωρὶς Χριστοῦ, ἕπεται δὲ τῷ ἄγοντι τὸ ἀγόμενον, τίς ἦν χρεία τῆς Χριστοῦ ἐπιδημίας;

[1]) Dorner, a. a. O. I, 1023—1027 hat sie aus einer Catene zum Johannesevangelium mitgetheilt, worauf wir der Kürze halber verweisen.

[2]) Commentar. in Ezech. 36, 27 (bei Mai, Nov. Patr. biblioth. Rom. 1854 t. VII p. II 89): Τοῦτο δὲ τῆς τοῦ πνεύματος χάριτος ἴδιον· αὐτὴ γὰρ συνεργοῦσα τῷ ἡμετέρῳ αὐτεξουσίῳ, κατορθοῦσθαι παρασκευάζει τὰ εἰρημένα.

das ist keine Lösung der Sünde. Denn nicht bewirkte in Adam der Teufel von Anfang die Sünde, so daß durch des Sohnes Kommen in die Welt und sein Nichtsündigen schon die Sünde aufgehoben worden wäre, sondern in die vernünftige und geistige Natur des Menschen brachte er den Samen der Sünde und bewirkte diese. Deßwegen war es der Natur, welche vernünftig ist und freiwillig gesündigt hat und der Strafe des Todes verfallen war, unmöglich, sich selbst in Freiheit zu versetzen, wie der Apostel Röm. 8, 3 sagt: was dem Gesetze unmöglich war wegen seiner Schwachheit. Deßhalb kam der Sohn Gottes selbst, um dieselbe in seiner eigenen Natur durch einen neuen Anfang und eine wunderbare Geburt wieder herzustellen. [1]) Subjectiv kann aber dann bei dieser Vorstellung vom Werke Christi die Erlösung nicht, wie Athanasius mit vollem Rechte sagt, durch Wiedergeburt, sondern nur durch Nachahmung vermittelt werden. Apollinaris kennt sonach in der That nur den moralischen Begriff der Erlösung, [2]) und es ist irrig dagegen zu behaupten, es trete bei ihm vielmehr das Ethische zurück hinter das Religiöse. [3]) Das gilt allerdings entschieden von seiner Christologie; aber sobald Apollinaris in das soteriologische Gebiet hinübertritt, schlägt das religiöse Princip um in's ethische: die Art seiner Christologie gestattet ihm nicht, das in ihr zur Geltung gebrachte religiöse Princip auch auf die Soteriologie anzuwenden. So unwahr ist sie, ungeachtet ihrer speculativen Bedeutung! Der Umstand, daß Apollinaris den Glauben von der Gnade gewirkt sein läßt, kann hieran nichts ändern.

Aber jene Nachahmung vermag ihr Ziel, selbst wenn der Glaube durch die Gnade unterstützt wird, nicht zu erreichen, bleibt erfolglos und besteht daher in leerer Nachahmung. Möhler hatte nicht so Unrecht, wie man meint, [4]) wenn er sagte, das Nachahmen Christi habe keinen wahren Sinn im Munde der Apollinaristen; denn es sei ein Nachahmen, wie wenn der Affe den Menschen nachahmt, ein bloßes Nachmachen. [5]) Schon Athanasius hat kurz aber treffend von des Apollinaris Christologie in ihrer Bedeutung für die subjective Erlösung gesagt, daß nach ihr keine Gemeinschaft des Menschen mit dem Erlöser möglich sei. [6]) In der That, wie kann der Mensch mit seinem Erlöser in lebendige und wahre Einheit treten, wenn dessen menschliche Natur nicht eine der unsrigen völlig gleiche, sondern nur ähnliche ist, ja wenn seinem Fleische nicht blos

[1]) Contra Apollinar. II, 6 p. 753.

[2]) Baur, a. a. O. S. 636.

[3]) Dorner, a. a. O. I, 1022.

[4]) Dorner, I, 1022. Voigt, a. a. O. S. 326.

[5]) Möhler, Athanasius der Große. Mainz 1827. II. S. 269.

[6]) Contra Apollinar. I, 4 p. 738: *τίς γὰρ ἄκτιστον ἀκούων τὸ τοῦ κυρίου σῶμα, ἑαυτὸν δὲ ποιηθέντα καὶ κτισθέντα εἰδώς, οὐκ ἐννοηθήσεται, ψευδεῖς μὲν εἶναι τὰς ἁγίας γραφὰς, ἑαυτὸν δὲ μὴ ἔχειν πρὸς τὸν Χριστὸν κοινωνίαν;*

die vernünftige Seele fehlt, sondern wenn er selbst himmlischer Mensch ist, d. i. sein vom göttlichen νοῦς bewegtes Fleisch vom Himmel gebracht hat und sonach kein zu unserer Gattung gehöriger, sondern specifisch anderer Mensch ist? Nähert sich Christus durch das Fleisch auch unserer Natur, so entfernt er sich von ihr sofort wieder durch das es bewegende Princip des göttlichen νοῦς. Nur wenn der Logos die volle Menschennatur angenommen hat, ist jene Einigung denkbar. Hiezu kömmt sodann noch des Apollinaris eigenthümliche ethische Ansicht von der menschlichen Natur. Wenn Christus sündelos ist nur dadurch, daß in ihm der göttliche νοῦς die Stelle des menschlichen vertritt, wie kann alsdann der im Glauben an Christus diesen, wenn auch durch die Unterstützung der Gnade, nachahmende Mensch, dessen Wille nicht ohne Sünde sein kann, sündelos werden? Muß ihm die Sünde nicht vielmehr bleiben? Es ist unmöglich, sagt ihr, daß der einmal in die Knechtschaft der Sünde gerathene Mensch davon frei werde, so daß ihr Gott die Unmacht, die Macht aber dem Teufel zuschreibt, indem ihr (mit andern Häretikern) behauptet, es sei die in der Natur der Menschen vorhandene Sünde unauflösbar (ἀκατάλυτον), und deßhalb sei die Gottheit, welche nie unter der Knechtschaft der Sünde gestanden, in der Aehnlichkeit des Fleisches und der Seele gekommen, damit sie selber von der Knechtschaft frei bleibe und so die Gerechtigkeit rein erscheine. [1]) Nur durch Aufhebung der im Willen des Menschen von Hause aus gelegenen Inclination zur Sünde, zu welcher er mit Nothwendigkeit kommt, also durch Umwandlung der menschlichen Natur, könnte es zur wirklichen Erlösung kommen. So verfällt Apollinaris in der Soteriologie consequent gerade in die Fehler, zu deren Vermeidung er nebst andern Gründen seine Christologie aufstellen zu müssen glaubte. Die Einigung des ganzen Menschen mit der Gottheit in Christo, sagt Apollinaris, hebt die Freiheit der Engel und des Menschen auf; die Zerstörung der Freiheit, mit der ein Wesen ausgestattet ist, ist aber nur die Unfreiheit seines Seins; nun aber wird die Natur von ihrem Schöpfer nicht aufgehoben, also einigt sich auch nicht der (ganze) Mensch mit Gott. [2]) Offenbar meint Apollinaris mit dieser Argumentation, welche Gregor von Nyssa eine bauchredneriſche nennt, wenn der Logos mit dem ganzen Menschen, d. h. auch mit der vernünftigen Seele sich einigte, müßte die Freiheit der letzteren im göttlichen νοῦς untergehen; und wäre nun die im Logos gegebene menschliche Natur identisch mit der unsrigen, so käme auch uns, überhaupt der rationalen Creatur, die Freiheit des Willens nicht mehr zu. Angenommen, diese Argumentation sei richtig, hebt dann nicht wieder die Erlösung, wie sie bei

[1]) Ibid. II, 11 p. 756.
[2]) Antirrhetic. c. 45 p. 561. 562.

einer solchen Christologie möglich ist, wenn man sie als wirkliche denkt, die Freiheit der Creatur auf? Denn wenn die Lehre des Apollinaris von der Person Christi die Freiheit der menschlichen Natur, nicht wie ihr Urheber meint, wahrt, sondern geradezu aufhebt, [1]) und es so unerklärlich wird, wie in Christo der Mensch, der ohne vernünftige Seele ist, an der reinen Tugend, die doch nur Sache des freien Willens ist, participiren kann, [2]) so gilt ganz dasselbe auch von uns Menschen selber, die wir den Erlöser uns aneignen sollen. Wie dort, so kann auch hier die Participation an der Tugend nur in einer die Freiheit des Willens aufhebenden Weise, und also, da Apollinaris diese Consequenz nicht zugibt, gar nicht stattfinden. Was zur Annahme übrig bleibt, ist nur noch eine lediglich im Gedanken sich vollziehende, keineswegs aber ihr Object erreichende, reale Erlösung; und das Subject bleibt bei all' seiner Anstrengung innerlich dasselbe, was es vorher war, sündig. [3])

Achtes Kapitel.

Verhältniß des Pelagianismus zur Christologie des Theodorus von Mopsveste.

Viel eher läßt sich eine innere Verwandtschaft der Lehre des Pelagius mit der Christologie der Antiochener in dem Haupte ihrer Schule, des Theodor von Mopsveste, erwarten. Je mehr nämlich Theodor diese

---

[1]) Contra Apollinar. II, 9 p. 735: *πάλιν γὰρ λέγετε· εἰ ἡ ἁμαρτήσασα φύσις ἐν θεῷ γέγονεν ἁμαρτίας μὴ ποιήσασα, ἀνάγκῃ τοίνυν κατέχεται· τὸ δὲ ἀνάγκῃ κατεχόμενον βίαιόν ἐστι. εἶπατε τοίνυν, εἰ τὸ μὴ ἁμαρτάνειν κατὰ ἀνάγκην γίνεται, τὸ ἁμαρτάνειν κατὰ φύσιν ἔσται· δώσετε οὖν τὸν τῆς φύσεως δημιουργὸν τῆς ἁμαρτίας εἶναι ἐνεργόν.*

[2]) Ibid. c. 41 p. 556: *πῶς δὲ συναρμόζεται τῷ Θεῷ σάρξ, ὥς φησιν, ἀβιάστως, ἡ μεταλαμβάνουσα τῆς καθαρᾶς ἀρετῆς; τίς γὰρ οὐκ οἶδεν ὅτι ἀρετὴ προαιρέσεώς ἐστι κατόρθωμα; ἡ δὲ σάρξ ὄργανόν ἐστι τῆς προαιρέσεως, τῇ ὁρμῇ τῆς διανοίας ἐγκείμενον, πρὸς ὅπερ ἂν ὁ κινῶν ἄγῃ, πρὸς τοῦτο μετατιθέμενον· ἡ δὲ προαίρεσις οὐδὲν ἕτερον εἰ μὴ νοῦς τίς ἐστι, καὶ πρός τι διάθεσις. εἰ οὖν μεταλαμβάνειν φήσει τὸν ἄνθρωπον καθαρᾶς ἀρετῆς, ἐν ᾧ νοῦς οὐκ ἔστι, τὸ τὴν ἀρετὴν ἑκουσίως ὑποδεχόμενον τί ἂν εἴη; εἰ μὴ ἄρα τὸ βεβιασμένον ἀβίαστον ὁ λογογράφος νοεῖ.*

[3]) Ob die Consequenz hieraus, daß die Rechtfertigung des Menschen nur in einer Imputation der Gerechtigkeit Christi bestehen könne, wirkliche Lehre der Apollinaristen gewesen sei, möchten wir mit Obigem doch nicht gesagt haben. Bei aller Aehnlichkeit des Apollinarismus mit dem Protestantismus in manchen Punkten scheint uns diese von Möhler, Athanas. II, 267. 268 aufgestellte Behauptung keineswegs Lehre des Apollinaris zu sein, wiewohl sie aus seiner Doctrin deducirt werden kann.

seine Lehre im Gegensatze zur Anschauung des Apollinaris, welche den Accent auf das Göttliche in Christo in der Weise legte, daß sie das Menschliche in ihm verkümmerte, entwickelte und demgemäß die menschliche Natur im Erlöser hervorhob, desto mehr konnte er in eine pelagianisirende Christologie gerathen. Indessen hängt Theodors Christologie so enge mit seiner Lehre vom Heile zusammen, daß sie sich ohne diese nicht darstellen läßt.

Den Uebergang von der schon mitgetheilten Lehre von der Sünde zur Soteriologie vermittelt Theodor durch Darlegung der Bedeutung und Wirksamkeit des Gesetzes. Hierüber sagt er: Da Adam's Nachkommen, wiewohl sie wegen der Sünde eine größere Neigung zum Sündigen haben als ihr Stammvater, doch sonst unter denselben Verhältnissen wie dieser sich befinden, so bedürfen sie auch aus denselben Gründen des Gesetzes. Zunächst verlangt der freie Wille, der dem Menschen auch nach der Sünde wie vor ihr eigen ist, ein Gesetz, weil ihm ohne dasselbe die für die Verwirklichung des Guten nothwendige Kenntniß des Guten und Bösen fehlte und es weder zum Guten noch Bösen kommen könnte. Die Sünde, sagt Paulus Röm. 5, 13, wird nicht angerechnet, wo kein Gesetz ist. Denn so wenig hält das Gesetz vom Sündigen ab, daß die Sünde nicht entstände, wenn das Gesetz nicht existirte. Unter dem Gesetze aber versteht er hier das sittliche Urtheil, sei es von Natur oder positiv vermittelt. Denn wo kein sittliches Urtheil (διάκρισις) stattfindet, kann man von Keinem sagen, er thue Sünde, da er ja nach dem wirklichen Bösen nur im Unterschiede von dem Guten strebt.[1]) Zu Röm. 7, 7 wird von ihm bemerkt: Der Apostel sage, daß er ohne das Gesetz die Sünde nicht gekannt hätte, weil das Gesetz durch die Unterscheidung des Guten und Bösen uns lehre, was man thuen und was man lassen solle.[2]) Sodann bedürfen wir aber auch wegen des Hanges unserer sinnlichen Natur zum Sündigen eines Gesetzes, das uns vom Schlechten abhält und zum Guten auffordert.[3]) Was ist nun aber die Wirkung des Gesetzes beim Menschen? Unstreitig ist das Gesetz ein bedeutendes und wirksames Förderungsmittel des sittlichen Lebens; wir haben durch es eine sichere Erkenntniß des Guten in der Seele und keinen Menschen gibt es, der nicht durchaus wüßte, was das Bessere in diesem Leben ist. So gewährt es uns einen irrthumslosen und festen Unterricht in der Tugend für das gegenwärtige Leben, aber wir vermögen das Gute nicht eben so leicht, wie wir es wissen, auch zu

---

[1]) Bei Fritzsche S. 51. 52. Spicileg. Roman. t. IV p. 503.

[2]) Fritzsche S. 60. Spicileg. Roman. l. c. p. 515.

[3]) Röm. 7, 6 bei Fritzsche p. 60. Spicileg. Roman. p. 514. Röm. 8, 1 p. 67. Spicileg. rom. p. 522. Galat. 2, 15. 16. Spicileg. Solesm. t. I p. 61 seqq.

thuen. [1]) Vielmehr ist bei dem Gesetze leichter zu sündigen, als das Gute zu thuen. [2]) Wir vermögen uns vor schweren Sünden, wie Mord, Ehebruch, Diebstahl und Allem, was unserm Nächsten schadet, zu hüten; aber ohne alle Sünde zu leben, ist uns nicht möglich. [3]) Zwar will der Mensch das Gesetz seinem ganzen Umfang nach, vollständig erfüllen, aber über dies Wollen und Streben hinaus zur That gelangt er nicht. Die vollendete und vollkommene Tugend ist für ihn eine Unmöglichkeit. [4]) Immer bleibt unser sittliches Thuen hinter unserm durch das Gesetz vermittelten sittlichen Bewußtsein zurück und Keiner ist ohne Sünde; statt Gerechtigkeit erzeugt das Gesetz Sünde, und zwar gilt dies vom physischen wie vom positiven. [5]) Nicht als ob das Gesetz an sich selbst sündig wäre; es ist vielmehr heilig, indem es uns den Unterschied zwischen Gut und Bös lehrt und vom Bösen abhält; gerecht, indem es auf seine Uebertretung Strafe, auf seine Erfüllung Belohnung verheißt, und gut, weil es den ihm Gehorsamen noch größere Güter (als sie eigentlich verdienen) in Aussicht stellt. [6]) Der eigentliche Grund liegt vielmehr in der von seiner sterblichen Natur herkommenden Neigung des Menschen zur Sünde, die durch das hinzukommende Gesetz Veranlassung zu ihrer Verwirklichung erhält. Indem nämlich das Gesetz an den Menschen herantritt mit dem Gebote, nicht nach der Sünde zu gelüsten, wird die bis dahin in ihm schlummernde, so zu sagen todte Sünde geweckt und die Lust daran zur Actualität provocirt. Der Mensch hätte nichts von der Lust an der Sünde gewußt, wenn das Gesetz nicht gesagt hätte, du sollst nicht gelüsten. [7]) Eben dieser durch das Gesetz erweckten Lust an der Sünde unterliegt der Mensch. Wohl hat er im Innern Freude am Gesetz, aber der seinem Willen widerstrebenden Sünde vermag er wegen der von seiner Sterblichkeit herrührenden

---

[1]) In Roman. 11, 15. Fritzsche p. 92. Spicileg. roman. l. c. p. 554: *Οὕτω μὲν οὖν ἀσφαλῆ τε καὶ βεβαίαν ἐπὶ τοῦ παρόντος βίου τῆς ἀρετῆς τὴν διδασκαλίαν ἡμῖν παρέχεται· ἐπειδὴ δὲ οὐχ ὥσπερ ἴσμεν τὸ καλὸν, οὕτω καὶ ποιεῖν αὐτὸ ῥᾳδίως δυνάμεθα.*

[2]) Comment. in ep. ad Philipp. 3, 9 in Jacobi's Weihnachtsprogramm. Halle 1856. p. 8.

[3]) Ad Galat. 2, 15. 16. Spicileg. Solesm. p. 61. 62.

[4]) Röm. 7, 17. 18 bei Fritzsche p. 64. Spicileg. Roman. p. 519: *Καὶ γὰρ ἐπίσταμαί φησιν (ἀπόστολος), ὅτι ὅσον ἐπὶ τῇ σαρκὶ, θνητὴν ἐχούσῃ τὴν φύσιν οὐδὲν τῶν εἰς ἀρετὴν συντελούντων πραχθῆναι δύναται· ἡ μὲν γὰρ θνητότης, τῶν παρόντων ἐφίεσθαι μόνον ἡμᾶς παρασκευάζει, ἐκ δὲ τῆς περὶ ταῦτα σπουδῆς ἁμαρτήματα τίκτεται μᾶλλον, κατορθῶσαι δὲ ἀρετὴν εἰς ἄκρον οὐδαμῶς οἷόν τε μὴ τῶν παρόντων ὑπερορῶντα, κρείττονι λογισμῷ ἀθανάτων ἀφιέμενον πραγμάτων.*

[5]) Ibid. 2, 29 p. 49. Spicileg. Roman. p. 500.

[6]) Ibid. 7, 9—12 ed. Fritzsche p. 63. Spicileg. Rom. p. 518.

[7]) Ibid. 7, 7 ed. Fritzsche p. 60. Spicileg. Roman. p. 515.

Neigung zur Sünde, welche eine Schwäche der menschlichen Natur ist, [1]) nicht Stand zu halten; der Reiz zur Sünde ist größer als die Kraft des Willens zum Guten; dieser wird besiegt und so kömmt es zur Sünde. Treffend nennt der Apostel die dem Menschen innewohnende Neigung zum Sündigen, im Gegensatz zum göttlichen Gesetz, das in den Gliedern herrschende Gesetz der Sünde; denn die Sünde in ihrer Vielgestaltigkeit (*πολύτροπος ἡ ἁμαρτία*) erscheint durch alle Glieder thätig; wir sündigen theils mit den Augen, theils mit der Zunge, theils auf andere Weise. [2]) Seine ganze, in der Commentation von Röm. 7, 14 ff. niedergelegte Lehre von der Wirksamkeit des Gesetzes auf den Menschen faßt Theodor summarisch also zusammen. Wenn der Apostel schreibt, wir wissen, daß das Gesetz geistig ist, so will er sagen, daß das Gesetz, da es die Seele in ihren Pflichten unterrichte, gut und eben deßhalb sehr nützlich sei; allein weil ich durch die Sterblichkeit eine große Neigung zum Sündigen empfangen habe, vermag ich durch die Lehre des Gesetzes mich vom Sündigen nicht zu enthalten. Allerdings besitzt das Gesetz durch seinen Unterricht der Seele eine große Kraft, und offenbar ist, woher uns eine genaue Unterscheidung des Guten und Bösen zu Theil wird; niemals haben wir vor der Menge der Sünden diese Kenntniß verloren und sind, wenn wir auch unzählige Male das Verkehrte thuen, niemals ohne das Bewußtsein um die Schlechtigkeit der Sünde; aber vom Sündigen vermochte es uns nicht zu befreien, da die Sterblichkeit uns die große Neigung dazu bewirkte, sondern wir werden, wiewohl es durch seine Lehre zum Guten gar sehr aufmuntert, häufig wider Willen und so zu sagen ohne daß wir es wissen, zum Thuen des Unstatthaften fortgerissen. [3]) Und diese Wirksamkeit übte das Gesetz auf den Menschen, wenn er auch tausendmal darin unterrichtet und hiedurch zum Guten angespornt würde. [4]) Denn die Sünde herrscht zufolge seiner sterblichen Natur mit Nothwendigkeit über den Menschen. [5])

Von dieser Unmöglichkeit des Menschen, durch das Gesetz zur schlecht-

---

[1]) Comment. in ep. ad Galat. 1, 4. b. ed Fritzsche p. 122: *δέδοται μὲν ὁ νόμος, ἁμαρτία δὲ οὐκ ἀνῄρητο, ἀλλὰ γὰρ καὶ σφόδρα ἡμῖν ἐπολιτεύετο· ἐπειδὴ γὰρ ἑκάστοτε παρεβαίνομεν ποτὲ μὲν ταῦτα, ποτὲ δὲ ἐκεῖνα παρὰ τὴν τοῦ νόμου διαπραττόμενοι διάταξιν, καὶ ἦν οὐδὲν τὸ τοῦ ἁμαρτάνειν ἡμᾶς ῥυόμενον, ἀλλ' αὐτὴ ἡ τῆς φύσεως ἀσθένεια καθεῖλκεν ἐπὶ τὸ πταίειν.* — Ibid. 3, 21 p. 125.

[2]) Ad Rom. 7, 22 ed. Fritzsche p. 66. Spicileg. Roman. p. 521.

[3]) Comment. in ep. ad. Rom. 7, 19. ed. Fritzsche p. 65. Spicileg. Roman. p. 520.

[4]) Ibid. 7, 14 ed. Fritzsche p. 64 und öfter.

[5]) Ibid. 8, 3 ed. Fritzsche p. 68. 69. Spicileg. Roman. p. 523: *τοῖς μὲν θνητοῖς τὸ ἁμαρτάνειν ἔπεται πάντως . . . . εἴπερ ἐκεῖνος* (sc. *νόμος*) *μὲν ἀφελεῖν τὸν θάνατον οὐκ ἠδύνατο καὶ ἀνάγκη πᾶσα ἦν κρατεῖν ἐν ἡμῖν τὴν ἁμαρτίαν, κἂν μυριάκις ἐπαιδεύετο ἡ ψυχὴ τὸ δέον.*

hinigen Sündelosigkeit zu gelangen, wie es seine Idee als Bild Gottes verlangt, schließt nun Theodor auf die Nothwendigkeit der Erlösung durch Christus. Was der Mensch seiner Bestimmung nach als Bild Gottes sein soll, aber sein freier Wille durch das Gesetz nicht zu leisten vermag, das bewirkt die Gnade Gottes. Um den Menschen von der Unzulänglichkeit seines freien Willens, überhaupt von seiner Schwachheit, und von der Nothwendigkeit der Gnade in Sachen seines Heiles zu überzeugen, hat ihn Gott auch anfangs mit pädagogischer Weisheit absichtlich sterblich und hiemit mit sittlicher Schwäche erschaffen. [1]) Paulus erweist die Heiden als Uebertreter des natürlichen, und die Juden außerdem als Uebertreter des positiven Gesetzes, um festzustellen, daß alle der Gnade bedürfen. [2]) Was uns ungeachtet vieler Anstrengung durch das Gesetz nicht zu Theil werden kann, das haben wir durch die göttliche Gnade. [3]) Zu Galat. 3, 21 (22) bemerkt er: Käme dem Gesetze eine solche Kraft zu, daß die unter ihm Lebenden gerechtfertigt und des ewigen Lebens theilhaftig werden könnten, so würde ja das Gesetz seine Verheißung selbst aufheben und statt dieser die Rechtfertigung gewähren. Nun verhält es sich aber gerade auf entgegengesetzte Weise. Indem das Gesetz nämlich die Sünde verurtheilt, aber diejenigen, welche wegen der Schwäche der Natur in sie verfallen, nicht davon zu befreien vermag und dadurch unsere Unvermögenheit zur Rechtfertigung oder vielmehr die völlige Unmöglichkeit derselben von unserer Seite darthut, zeigt es, daß wir der Gnade Christi nothwendig bedürfen. [4])

Was nun die Erlösung selber betrifft, so besteht sie vor Allem in der Wiederherstellung des Menschen als Bandes des Universums, wie er dies vor der Sünde war. Aber darin allein kann ihr Wesen nicht aufgehen, da ja die Möglichkeit der Sünde nicht aufgehoben wäre und es zu einem zweiten Sündenfalle käme; als Befreiung von der Sünde überhaupt hat sie auch diese Möglichkeit und die in der Natur des Menschen gelegene Geneigtheit zum Sündigen zu vernichten. Da diese aber in der Sterblichkeit gegründet ist, so muß die Erlösung nach dieser Seite Umwandlung der sterblichen und wandelbaren menschlichen Natur in die unsterbliche und unwandelbare sein; denn nur als solche ist sie vor der Sünde gesichert, ja ist ihr die Sünde unmöglich. Mit der erlangten ἀθανασία kömmt dem Menschen ἀφθαρσία und ἀναμαρτησία zu. [5]) Ihrem positiven Momente

---

[1]) Commentar. in Jon. praef. ed. Wegnern. Berolin. 1834. p. 285. 286. Bei Mai, Scriptor. veter. nov. collectio. Rom. 1832. t. VI p. 117. Idem, Nova Patrum biblioth. Rom. 1854. t. VII p. I p. 155.

[2]) Comment. in ep. ad Roman. 2, 29 ed. Fritzsche p. 49.

[3]) Ibid. 3, 27 p. 50.

[4]) Ad Galat. 3, 21. 22 ed. Fritzsche p. 125. Spicileg. Solesm. t. I. p. 71.

[5]) In Jon. ed. Wegnern. p. 279. 280.

nach ist daher die Erlösung ein die erste unvollkommene Schöpfung des Menschen vollendender Act. Die Erlösung, sagt Theodor, ist nicht blos Erneuerung und Rectification des gegenwärtigen Daseins, sondern auch Vollendung; denn was **wir** hienieden wohl wissen, aber nicht zu thuen vermögen, das wird uns ohne Mühe mit vieler Leichtigkeit zu Theil, ich meine nämlich das Freisein von dem Thuen des Schlechten und eine unaufhaltsame Liebe in unserer Seele zum Guten. [1]) Was das Verhältniß der in dem einen Begriffe der Erlösung enthaltenen Momente zu einander betrifft, so ist die Erlösung als Vollendung so wesentlich, daß sie dies sein müßte selbst für den Fall, daß es zur Sünde gar nicht gekommen wäre; ja selbst nachdem die Sünde in die Welt gekommen, besteht sie eigentlich nur in der Vollendung, denn als solche schließt sie auch schon die Restitution der durch die Sünde in Unordnung gebrachten menschlichen Natur in sich. In diesem ihrem Charakter vollzieht sich die Erlösung am Menschen durch die Auferstehung. Die Gnade der Erlösung ist daher nur die Gnade der Auferstehung, [2]) und sie ist unsere eigentliche *σωτηρία*, weil wir ja dann erst des wahren Heiles theilhaftig sind. [3]) Denn zufolge der Auferstehung unsterblich geworden, sind wir affectlos und frei von aller Sünde. [4]) Dann wohnt der Friede in uns, wenn wir der Natur nach unsterblich geworden und von aller Bedrängniß durch die Sünde befreit sind. [5]) Besteht dem Gesagten gemäß die Erlösung in der Umwandlung der sterblichen und wandelbaren menschlichen Natur in die unsterbliche und unwandelbare mittelst der Auferstehung, so ist sie objectiv eigentlich nur ein am Menschen sich vollziehender physikalischer Act; wohl ist sie Befreiung von der Sünde, aber durch Wegnahme der Sterblichkeit und Ertheilung der Unsterblichkeit durch Auferstehung; die Erlösung von der Sünde besteht in der Unmöglichmachung derselben durch physische Umwandlung der menschlichen Natur: und die Sündelosigkeit ist eine naturnothwendige Folge des am Menschen in der Auferstehnng sich vollziehenden Naturprozesses. [6]) Theodor ist daher die

---

[1]) Ad Rom. 11, 15 ed. Fritzsche p. 92. Spicileg. Roman. p. 554. 555: *Ἔστιν τοίνυν οὐκ ἀνακαινισμὸς καὶ διόρθωσις μόνον τῶν παρόντων ἐκεῖνα, ἀλλὰ γὰρ καὶ τελείωσις.*

[2]) Ibid. 5, 15 ed. Fritzsche p. 53. Spicileg. Roman. p. 505.

[3]) Ibid. 13, 11 p. 99. Spicileg. Roman. p. 563: *Σωτηρίαν δὲ ἡμῶν καλεῖ τὴν ἀνάστασιν, ἐπειδὴ τότε τῆς ἀληθινῆς ἀπολαύομεν σωτηρίας.*

[4]) Ibid. 11, 15 p. 92. Spicileg. Roman. p. 554: *δεύτερόν τινα βίον τὸν μέλλοντα ἡμῖν διὰ τῆς ἀναστάσεως ὁ ποιητὴς δεδώρηται, κατὰ πολὺ τοῦ παρόντος ἀμείνω, ἀθάνατόν τε καὶ ἀπαθῆ καὶ πάσης ἁμαρτίας ἀπηλλαγμένον.*

[5]) Ibid. 8, 3 p. 68. 69.

[6]) Ibid. 8, 3 p. 68. Spicileg. Roman. p. 523: *ὁ δέ γε υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐν ταύτῃ γεγονὼς τῇ φύσει τῇ θνητῇ καὶ ἁμαρτίαις ὑποκειμένῃ, οὐχ ἑτέρου ἕνεκεν, ἀλλ' ἢ ὥστε ἀφελεῖν αὐτῆς τὴν ἁμαρτίαν, ἀνεῖλε τὸ ἐνεῖναι δοκοῦν αὐτῇ κῦρος*

Erlöſung eine zweite Schöpfung,[1]) und ganz bezeichnend nennt er die Gnade, durch die wir unſterblich und ſündelos ſind, δύναμις; denn die Allmacht Gottes iſt es, die uns durch Auferſtehung unſterblich und ſündelos macht, wenn ſie auch actuell ſich erweist durch die Gnade, d. h. durch die freie Liebe und Gunſt Gottes. Es iſt daher auch nur conſequent, wenn Theodor die Apokataſtaſis der Menſchheit lehrt.[2])

Aus dieſem Begriffe Theodors von der Erlöſung iſt erſichtlich, daß er ihr Weſen nicht in eine Tilgung der auf der Menſchheit laſtenden Sündenſchuld oder in die Verſöhnung, ſondern in die Vernichtung der Möglichkeit der Sünde durch Ertheilung der Unſterblichkeit mittels Auferſtehung, alſo in die Befreiung von aller zukünftigen Sünde ſetzt. Dieſer einſeitige Begriff, hat man gemeint, dürfe bei Theodor nicht für den ausſchließlichen genommen werden. Um billig zu ſein, dürfe man nicht überſehen, daß die alten Verſöhnungstheorieen es überhaupt wenig mit der Schuld, ſondern vornehmlich mit dem Tode zu thuen hätten, worunter freilich bei Manchen das zuſtändliche mit der Sünde gegebene Unheil bezeichnet werde, während bei Theodor dieſe geiſtliche Bedeutung des Todes ſchwinde, indem er ſich nur an die äußerliche Seite deſſelben halte; aber was die Sünde ſelbſt angehe, ſo habe er doch die erlöſende Gnade als heiligende gedacht.[3]) Allerdings iſt der obige Erlöſungsbegriff bei Theodor nicht der ausſchließliche, da er von einer zweifachen Vergebung der Sünden, nicht allein von der Befreiung von allen zukünftigen, ſondern auch von dem Erlaß der begangenen,[4]) und von einer im Tode Chriſti begründeten und uns im Abendmahl zu Theil werdenden Sündenvergebung, wenn wir uns der

---

τῆς ἁμαρτίας, ἀφελὼν μὲν αὐτῆς τὴν θνητότητα, συνανελὼν δὲ αὐτῇ καὶ τῆς ἁμαρτίας τὴν ἐνόχλησιν, ὡς λοιπὸν τοῦ νόμου τὸν σκοπὸν καὶ τὸ βούλημα ἐν ἡμῖν πληροῦσθαι, τοῖς ἀπηλλαγμένοις μὲν τῆς θνητότητος, ἐν ἀθανασίᾳ δὲ καθεστῶσιν· ὃ γὰρ οὐκ ἴσχυσε ποιεῖν ἐν ἡμῖν ὁ νόμος, ὅτε ἔτι θνητοὶ τὴν φύσιν ὦμεν, καίτοιγε πλεῖστα περὶ τοῦ μὴ δεῖν ἁμαρτάνειν διαλεγόμενος, τοῦτο ἡμῖν ἐν τῇ τῆς θνητότητος ἀφαιρέσει προσεγένετο, οὐδεμίαν ἐνόχλησιν ἁμαρτίας δυναμένοις ὑπομένειν, ἐπειδὰν ἅπαξ τὴν φύσιν ἀθάνατοι γενώμεθα.

[1]) Ad Ephes. 2, 10 ed. Fritzsche p. 133: Ἐνταῦθα οὐ κατὰ τὴν πρώτην λέγει δημιουργίαν, ἀλλὰ κατὰ τὴν δευτέραν, καθ' ἣν ἀνακτιζόμεθα διὰ τῆς ἀναστάσεως, ἵν' ἅπερ ἀπὸ τῆς οἰκείας προαιρέσεως κατορθῶσαι οὐδαμῶς οἷοί τε ἐγενόμεθα τῷ τὴν φυσικὴν ἀντιπράττειν ἡμῖν ἀσθένειαν, ταῦτα δίχα πόνου παντὸς σὺν εὐμαρείᾳ πολλῇ χάριτι τοῦ πρὸς τοῦτο ἡμᾶς ἀνακτίζοντος ἐπιτελέσαι ἡμῖν ἐγγένηται.

[2]) Rom. 5, 15 ed. Fritzsche p. 53. Spicileg. roman. p. 505: Δῆλον δὲ ὅτι τὸ· καὶ εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν, ὁμοίως ἀντὶ τοῦ εἰς πάντας λέγει· κοινὴ γὰρ καὶ ἡ τῆς ἀναστάσεως χάρις, ἁπάντων ἀνισταμένων ὁμοίως.

[3]) Dorner, a. a. O. II, S. 55. 56.

[4]) Photius, cod. 177.

Sünde möglichst enthalten,[1]) redet. Allein da Theodor die Erlösung principiell selbst für den Fall, daß der Mensch nicht der Sünde verfallen wäre, in die Vollendung der ersten unvollkommenen Schöpfung setzt, und sie sonach als Mittheilung dessen begreift, was dem Menschen quantitativ zur vollendeten Sittlichkeit fehlt, so muß ihm dieselbe, weil der Grund jenes Mangels in der Sterblichkeit und Wandelbarkeit der menschlichen Natur liegt, in seinem dogmatischen Systeme auch, wenigstens vorherrschend in der Bewirkung der Unsterblichkeit und der dadurch von selbst gegebenen Unmöglichkeit der Sünde bestehen. In der That bringt auch Theodor das versöhnende Moment im Begriffe der Erlösung so gut als gar nicht zur Geltung; nicht nur redet er äußerst selten von dem zur Tilgung der Sündenschuld nothwendigen subjectiven Momente der Reue,[2]) und scheint er die Vergebung der vergangenen Sünden durch Gott an das einfache Requisit der Reue zu knüpfen,[3]) sondern er interpretirt selbst Bibelstellen, die entschieden die Erlösung als Werk der Versöhnung bezeichnen, nach seinem physikalischen Erlösungsbegriff. Zu Ephes. 2, 7. 8. gibt er folgende Commentation: Unter der Nachlassung der Sünden (ἄφεσις, remissio) versteht der Apostel hier die völlige Tilgung der Sünden und meint damit dasselbe, was 2, 4. Weil wir nämlich unter der Sentenz des Todes standen, da wir sterblich waren, so war die Folge, daß wir sündigten; dadurch ist es unmöglich, daß ein Sterblicher je ohne Schuld sein kann. Indem nun Christus für uns starb, und für uns wieder von Todten auferstand, schenkte er uns durch Mittheilung des hl. Geistes jenes unsterbliche Leben, in welchem es uns möglich ist, von Sünde frei zu sein.[4]) Zu Col. 1, 14, wo der Apostel sagt, daß wir in Christus (durch sein Blut) Erlösung, die Vergebung der Sünden haben, bemerkt er: Durch ihn nämlich haben wir alle Sicherheit vor den Sünden erlangt. Der Apostel hat den zukünftigen Zustand im Sinne, in welchem wir durch die Auferstehung unserer Natur nach unsterblich gemacht, nicht mehr sündigen können.[5]) Ebenso lautet seine Erklärung zu Col. 2, 14, indem er unter dem Schuldbrief das Gesetz versteht, das vollständig zu erfüllen wegen unserer sterblichen Natur uns unmöglich ist und durch das wir daher auch nicht gerechtfertigt werden konnten. Diese Handschrift nun habe Christus durch die

---

[1]) 1 Cor. 11, 34 p. 117.

[2]) In Jon. praefat. ed. Wegn. p. 283 heißt es einmal: *ὁ δεσπότης Χριστὸς διὰ τῶν ἴσων καιρῶν ἀδιαφθορός τε φυλαχθεὶς καὶ ἐκ νεκρῶν ἀναστὰς ἐν ἀθανάτῳ καὶ ἀτρέπτῳ ζωῇ κοινὴν ἅπασι τοῖς ἔθνεσι καὶ ταῦτά γε ἀπειθούντων τῶν Ἰουδαίων, τὴν ἐκ τῆς μετανοίας παρέχεται σωτηρίαν.*

[3]) In Zachar. 1, 9 p. 678.

[4]) Spicileg. Solesm. t. I p. 102.

[5]) In Jacobi's Osterprogramm. Halle. 1856. p. 24.

Decrete, d. i. durch die Auferstehung und Unsterblichkeit getilgt. Während nämlich das Gesetz für diejenigen, welche unter der Sünde standen, nothwendig war, indem es sie von der Sünde abhielt und sie daran verhinderte, können diejenigen, welche zufolge der Auferstehung unsterblich geworden sind, gar nicht mehr sündigen. [1])

Von dieser Lehre Theodor's vom Erlösungswerke läßt sich nun auf jene von der Person des Erlösers schließen. Doch kann es sich hier nur um die Grundlinien derselben handeln. Fragt man zunächst nach der Idee Christi, so muß in ihm als Erlöser offenbar das, was in der zu erlösenden Menschheit anfangs löslich, sodann durch die Sünde gelöst war, in unauflösbarer Einheit instaurirt oder vielmehr recapitulirt sein. In diesem Sinne faßt Theodor die Schriftstelle Ephes. 1, 10 auf. Der Vater hat beschlossen, sagt er, in Christo Alles zu instauriren oder vielmehr zu recapituliren (ἀνακεφαλαιώσασθαι), was im Himmel und auf der Erde ist. [2]) Und in demselben Sinne heiße es von Christo Col. 1, 16, in ihm (und nicht durch ihn) sei Alles erschaffen. Denn der Apostel rede hier nicht von der ersten Schöpfung, sondern von der in ihm erfolgten Wiederherstellung, wonach alles Aufgelöste zur Einheit zurückgebracht worden sei. [3]) Um den Menschen als Bild Gottes wiederherzustellen und zu vollenden, müsse der Erlöser also das Bild Gottes selber sein, wie ihn ja der Apostel Col. 1, 15 auch nenne. Denn diese Bezeichnung Christi beziehe sich nicht blos, wie Einige meinten, auf die göttliche Natur in ihm, sondern auch auf die menschliche, also auf die Einheit beider, d. h. auf den incarnirten und so sichtbar gewordenen Logos, indem die Schrift nur den Menschen Bild Gottes nenne (Genes. 1, 26. 27; 1 Cor. 11, 7), und jedes Bild zum Zwecke der Versinnlichung des Unsichtbaren gemacht werde. [4])

---

[1]) Jacobi's Programm v. J. 1858. p. 10.

[2]) Spicileg. Solesm. t. I p. 102. 103: subintroducta est mors peccantibus nobis. Fiebat autem hinc separatio quaedam utrorumque. Anima enim a corpore separabatur; et corpus separatum solutionem plenariam sustinebat. Dissolvebatur ergo secundum hoc creaturae copulatio. Omnia ergo tam illa quae in coelis sunt, quam quae super terram instauravit, vel potius recapitulavit in Christo, quasi quamdam compendiosam renovationem et redintegrationem totius faciens creaturae per eum.

[3]) Comment. in ep. ad Col. 1, 16 ed. Fritzsche p. 142: *Οὐκ εἶπεν δι' αὐτοῦ, ἀλλ' ἐν αὐτῷ· οὐ γὰρ τὴν πρώτην λέγει κτίσιν, ἀλλὰ τὴν ἐν αὐτῷ γενομένην ἀνάκτισιν, καθ' ἣν τὰ πάντα διαλελυμένα εἰς συμφωνίαν ἤχθη μίαν, ὡς καὶ ἀλλαχοῦ φησιν· ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τά τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς.* Die nähere Begründung hievon in der lat. Uebersetzung bei Jacobi, Osterprogramm. Halle 1856. p. 27.

[4]) Comment. in ep. ad Col. 1, 15 bei Jacobi a. a. O. p. 24—26.

Als Bild Gottes in diesem Sinne ist ihm nun Christus, der Erstgeborne aller Creatur. [1])

Was nun aber die Natur des Erlösers betrifft, so muß derselbe einmal Gott sein, weil er nur so Ideal der zur Unwandelbarkeit als ihrem Ziele fortschreitenden Menschheit sein kann; denn wandelbar ist nicht blos der außer seiner Seele mit sinnlicher Natur ausgestattete Mensch, wandelbar ist auch die reine Geisterwelt und vor Sünde demnach nicht gesichert, wie der Fall der Engel beweist. [2]) Aber der Erlöser muß eben so sehr Mensch sein, und zwar muß er die ganze und volle menschliche Natur in sich haben, weil er sonst nicht Ideal der Menschheit sein und seine Erlösungsgnade auf letztere nicht übergehen könnte, die Erlösung also geradezu zur Unmöglichkeit würde. [3])

Das Verhältniß beider Naturen in Christo und die Art ihrer Einigung bestimmt Theodor durch Bestimmung der Art der Einwohnung Gottes, des Logos in dem Erlöser. Diese kann nun aber weder eine substantielle sein, weil so Gottes Wesen beschränkt würde, noch Inhabitation durch bloße Energie, indem Gott so überall einwohnt; sie ist vielmehr Einwohnung Gottes durch Wohlgefallen (εὐδοκίᾳ), [4]) d. h. die zwischen den beiden Naturen bestehende Einheit ist eine ethisch vermittelte, die Verbindung des Logos mit dem Menschen Jesu bedingt von dessen moralischem Verhalten: nicht als ob Christus Sohn Gottes im moralischen Sinne nach Paul von Samosata und sonach nur göttlicher Mensch wäre, sondern es hat sich die göttliche Natur selbst aus Wohlgefallen an der einzig sittlichen Virtuosität des Menschen Jesu mit diesem verbunden. Die lebendige und innige Einheit zwischen beiden Naturen ist also keine von vorneherein fertige und vollendete, keine seiende, sondern erst werdende: durch sittlichen Kampf, durch Ueberwindung der in seiner menschlichen Natur, welcher wegen ihrer Identität mit der unsrigen die Inclination zur Sünde inhärirt, gelegenen möglichen Sünde macht sich Jesus erst der Verbindung mit dem Logos würdig. Diese Einheit ist daher Resultat des ganzen menschlichen Lebens Christi und fällt in ihrer höchsten Intensivität an das Ende der ökonomischen Thätigkeit Christi. Theodor meint zwar nicht, daß der Logos sich mit dem Menschen Jesus erst am Schlusse seines

---

[1]) Ibid.

[2]) Bei Marius Mercator, l. c. n. 60. p. 100.

[3]) Diesen Beweis hat Theodor in seiner Schrift gegen Apollinaris geführt, wovon Fragmente bei Mansi, Collect. concil. t. IX p. 203. seqq.

[4]) Fragmente aus seiner Schrift contra incarnationem, oder wie Mai will, de incarnatione bei Leontius, contra Nestor. et Eutych. in der biblioth. PP. von Gallandius, t. XII p. 690. seqq. Im griech. Texte bei A. Mai, Scriptor. veter. nova Collectio. Rom. 1832 t. VI p. 300 seqq.

Lebens oder überhaupt erst im Verlaufe seines Lebens geeinigt hätte; nach seiner ausdrücklichen Erklärung erfolgte die Einigung der göttlichen Natur mit der menschlichen von dem allerersten Anfang ihrer zeitlichen Existenz an, d. i. bei ihrer Empfängniß in der hl. Jungfrau; [1]) allein dieselbe vollzog sich so doch nur wegen der von Gott vorhergesehenen Tugenden des Menschen Jesu, [2]) so wie er auch durch Prähonoration der Erstgeborne aller Creatur heißt, ehe noch die Creatur war. [3]) Ungeachtet dieser anfänglichen Verbindung war sonach der Mensch Christus des sittlichen Kampfes nicht überhoben: er mußte dieselbe sittliche Entwicklung hindurchgehen, wie jeder gewöhnliche Mensch; was er zufolge seiner Einigung mit dem Logos voraus hatte, war nur dies, daß er durch Unterstützung des mit ihm geeinten Logos die Tugenden mit größerer Leichtigkeit übte, als es den anderen Menschen möglich war. [4]) Immerhin ruht also das vollkommene Leben des Erlösers und damit die innigste Union beider Naturen in ihm auf seinem menschlichen Willen. [5])

Gehen wir zu Theodor's Lehre von der Aneignung des Heiles in Christo oder von der Rechtfertigung über, so ist dieselbe, da in der That sein System wie aus einem Gusse ist, von seinem Begriffe der objectiven Erlösung bedingt. Da das Gesetz, wie nachgewiesen wurde, in Sachen des Heiles unwirksam und unzulänglich ist, so kann subjectiv der Mensch nur durch den Glauben gerechtfertigt werden. Mit allem Nachdruck lehrt denn auch Theodor die Rechtfertigung aus dem Glauben, und nicht aus den Werken. [6]) Fragt man zuerst nach der Wirkung dieses rechtfertigenden Glaubens, so kann dieselbe nicht in der wahren und wirklichen Rechtfertigung des Menschen bestehen; besteht die wahre und vollkommene Rechtfertigung des Menschen in der Unmöglichkeit zu sündigen, in der schlechthinigen Freiheit von aller Sünde, [7]) und wird die

---

[1]) Mai, l. c. p. 303. Leontius bei Galland. l. c. p. 692. 693.

[2]) Ibid.

[3]) Comment. in ep. ad Coloss. 1, 15 bei Jacobi p. 23: Sed interrogant, quemadmodum susceptus homo primogenitus potest videri totius creaturae, cum non sit ante omnem creaturam, sed ut esset in novissimis accepit temporibus, non intelligentes, quoniam primogenitus non tempore dicitur solum sed et praehonoratione frequenter: eo quod primogenitus dicitur veraciter illorum qui post illum geniti fuerint; ille tamen qui prior fuerit natus, hunc sequitur necessario, ut et praehonoretur, sicuti et naturae ratio et lex divinae eget scripturae.

[4]) Mai, l. c. p. 304. Leontius l. c. p. 692.

[5]) Mai, l. c. p. 303: *οὕτῳ δὲ λοιπὸν μετὰ τὴν ἀνάστασιν καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψιν ἐπιδείξας ἑαυτὸν καὶ ἐκ τῆς οἰκείας γνώμης τῆς ἑνώσεως ἄξιον κ. τ. λ.*

[6]) Ad Roman. 3, 28. 30 ed. Fritzsche p. 50; 4, 8 p. 51; 9, 32. 33 p. 85; 10, 2—4 p. 86. Ad Galat. 2, 15. 16. Spicileg. Solesm. t. I. p. 60 seqq. und öfter.

[7]) Ad Galat. 4, 24 l. c. p. 82.

sie begründende Unsterblichkeit und Unwandelbarkeit der menschlichen Natur durch die Auferstehung bewirkt, so kann sie nicht in's Diesseits, sondern erst in's Jenseits fallen. Denn so lange der Mensch im gegenwärtigen Leben weilt, ist seine Natur sterblich und kann er vermöge der mitgegebenen Nothwendigkeit zu sündigen nicht frei von Sünde sein. Hienieden kann die Rechtfertigung sonach nur in der Verheißung der gerechtmachenden Gnade bestehen. Darauf beschränkt denn auch Theodor die von der hl. Schrift als factische vorgetragene Erlösung des Menschen im Diesseits. Die Apostel, sagt er, verkündeten stets allenthalben, daß das Alte aufgelöst sei und der Tod aufgehört habe, daß die Sünde vernichtet sei; thatsächlich zwar erst in der Zukunft, jetzt aber nur in der Verheißung. [1]) Verlange der Apostel auch Röm. 13, 14 von uns, Christum anzuziehen, so meine er damit blos die Copie des dereinstigen Zustandes. [2]) Hieraus ergibt sich für den Begriff des rechtfertigenden Glaubens bei Theodor, daß derselbe nur das feste Vertrauen, die zuversichtliche Hoffnung des Menschen ist, er werde durch Christus mittels der Auferstehung schlechthin sündelos sein. Während Adam durch seine Sünde Ursache des Todes geworden ist, schenkte uns Christus aus Gnade Befreiung von Sünde und Tod durch Hoffnung auf die Auferstehung, zufolge welcher wir ohne alle Sünde wandeln werden; denn das meint der Apostel mit der Gerechtmachung des Lebens. Und wie Adams Sünde alle übrigen Menschen sterblich und hiemit zur Sünde geneigt machte, denn das versteht er unter ἁμαρτωλοί, so schenkte uns Christus die Auferstehung, so daß wir in unsterblicher Natur uns befindend, frei von aller Sünde sind und in vollkommener Gerechtigkeit leben. [3]) Geist des Lebens nennt Paulus Röm. 8, 2 jenen, der uns das unsterbliche Leben gibt, das wir einstens erlangen werden. Er versteht also unter dem Geiste den uns in Hoffnung auf die Auferstehung ertheilten, dessen Genuß uns der Glaube an Christus verschafft, und der mich vom Tode und der Sünde erlöst hat. [4]) Da die Rechtfertigung durch das Gesetz eine Unmöglichkeit ist, so hat Gott dieselbe durch seine Gnade den Menschen geschenkt, indem er verheißen hat,

---

[1]) Ad Roman. 6, 17 p. 57. Spicileg. Roman. p. 510: *λέλυται τὰ παλαιὰ, πέπαυται θάνατος, ἔσβεσται ἁμαρτία, ἔργῳ μὲν ὕστερον, ἐπαγγελίᾳ δὲ ἤδη.*

[2]) Ibid. 13, 14 ed. Fritzsche p. 100. Spicileg. Roman. p. 516: . . . *ἀντέταξεν τὸ ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, ὃ δὴ μίμημα τῆς μελλούσης ἐστι κατασιάσεως.*

[3]) Ibid. 5, 18 ed. Fritzsche p. 54. Spicileg. Roman. p. 506: *ὁ Χριστὸς τὴν λύσιν τῶν ἁμαρτημάτων ἡμῶν ἐχαρίσατο καὶ τὴν ἀπαλλαγὴν τοῦ θανάτου τῇ τῆς ἀναστάσεως ἐλπίδι, καθ' ἣν ἔξω πάσης ἁμαρτίας πολιτευσόμεθα· τοῦτο γὰρ λέγει δικαίωσιν ζωῆς κ. τ. λ.*

[4]) Ibid. 8, 2 ed. Fritzsche p. 67. Spicileg. Roman. p. 522.

unsere Neigung zum Sündigen gänzlich wegzunehmen, nachdem er uns durch die Auferstehung unsterblich gemacht hat; diese Verheißung hat man (ἔνεστιν) durch den Glauben an Christus aufzunehmen. [1]) Im Sacramente der Taufe, durch welche die Rechtfertigung instrumentaliter vermittelt wird, empfängt der Mensch daher auch nicht die Gnade selbst, sondern nur die Erstlinge (ἀπαρχὴν, primitias) des Geistes; [2]) sie gibt uns nur die Verheißung und Hoffnung auf die Güter in Christo. [3]) Im Gegensatze zu dem erst im Jenseits eintretenden wahren Leben empfangen wir in ihr hienieden nur das Symbol des letzteren. [4]) Der im Glauben an Christus hienieden gerechtfertigte Mensch befindet sich daher in einem mittleren Zustande, zwischen dem gegenwärtigen und zukünftigen Leben: durch den Glauben ist er aus dem gegenwärtigen in's zukünftige Leben versetzt, aber noch im gegenwärtigen Leben weilend, wandelt er in sterblicher Natur. [5]) Der hienieden gerechtfertigte Mensch ist einerseits sterblich von Natur und hat die davon unzertrennliche Wandelbarkeit, weßwegen er des Unterrichtes durch das Gesetz bedarf, das ihn vom Bösen abhält und zum Guten antreibt; anderseits sieht er sich aber im Glauben gleichsam in's zukünftige Leben versetzt, namentlich wenn er die Taufe und mit ihr den hl. Geist, nämlich die Erstlinge des Zukünftigen empfangen hat. [6])

Wenn nicht das Gesetz, sondern der Glaube rechtfertigt, und wenn man im Glauben allein hienieden wenigstens als sichere Verheißung hat, wornach das Gesetz umsonst strebte, so sollte man meinen, es sei dasselbe abrogirt, so bald der Mensch durch Christus die Rechtfertigung durch den Glauben ohne die Werke des Gesetzes erfahren hat. Warum besteht es nun doch noch? Scheint es nicht ein Widerspruch zu sein, daß der Mensch durch es zu den Werken, die ihn nicht rechtfertigen können, verpflichtet ist? Die Giltigkeit, ja die Nothwendigkeit des Gesetzes neben dem rechtfertigenden Glauben begründet Theodor zunächst subjectiv durch die dem Menschen im Diesseits stets verbleibende Beschaffenheit seiner Natur. Zu Galat. 1, 4. 5 bemerkt er: In dem gegenwärtigen Leben sind wir wegen der Sterblichkeit unserer Natur zum Sündigen geneigt, weßhalb für uns die Gebote Be-

---

[1]) Ibid. 9, 32. 33 ed. Fritzsche p. 85. Spicileg. Roman. p. 545. 546. Ebenso 8, 19.

[2]) Ibid 8. 27 und öfter. Ad Galat. 3, 25—28 in Spicileg. Solesm. p. 73 seqq. Ibid. 3, 28. 29 ed. Fritzsche p. 125. 126.

[3]) Ad. Galat. 2, 15. 16. Spicileg. Solesm. p. 63.

[4]) Ad. Roman. 6, 17 ed. Fr. p. 57: *Τύπον δέ τινα καὶ σύμβολα πληροῦμεν ἐκείνων ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος, διὰ τῆς δεδομένης ἡμῖν ἐν αὐτῷ τοῦ πνεύματος δωρεᾶς ὥσπερ ἀναγεννώμενοι κατὰ μίμησιν τῶν ἐσομένων τότε.* — Ad Galat. 2, 19 p. 124.

[5]) Ad Galat. 3, 20. Spicileg. Solesm. p. 71.

[6]) Ibid. 2, 15. 16 p. 63.

dürfniß sind; in dem zukünftigen Leben aber bedürfen wir keine Gebote mehr, da wir vor aller Sünde durch die Gnade des Geistes bewahrt sind. [1]) In diesem Leben, heißt es anderwärts ausführlicher, sind wir todt, weil wir in ihm von einer gewissen Nothwendigkeit festgehalten sind, dem Gesetze zu dienen, weßhalb wir auch keine Gemeinschaft des Lebens mit ihm in der Zukunft haben; erneuert nämlich durch die Kraft des Geistes und anders geworden und versetzt aus diesem Leben in's unvergängliche, haben wir keine Bedrängniß durch die Sünden mehr zu erdulden. Dort bedürfen wir daher keiner Gesetze und Vorschriften mehr, die uns die Enthaltsamkeit vom Bösen lehren. Denn all' das kann nur denen, die in diesem alten Leben sich befinden, nützlich sein, nicht denen, die vom Geiste wiederhergestellt und unvergänglich geworden sind und für die das Gesetz kein Bedürfniß mehr ist, weil sie für die Sünde nicht mehr empfänglich sind. [2]) Wozu auch ein Gesetz im Jenseits für uns, wo wir völlig frei vom Thuen des Bösen sind und in unserer Seele eine unaufhaltsame Liebe zum Guten wohnt, und wo es keinen zu überwindenden Gegensatz mehr gibt.? [3]) Nach der von Gott festgesetzten Oeconomie kömmt uns hienieden blos das Wissen (*διδασκαλία*) um die (vollkommene) Tugend zu, und erst jenseits bei vollkommenem Rechtthuen der wirkliche Genuß des hienieden Erkannten. [4]) Jenes Wissen vermittelt aber eben das Gesetz, daher seine Abrogation nach dem Erscheinen Christi undenkbar ist.

Aber auch so noch bleibt die erhobene Schwierigkeit zurück. Immer muß man fragen: Wenn das Gesetz wegen der Schwachheit des Fleisches die Rechtfertigung des Menschen nicht zu bewirken vermag, wenn nur die Gnade dieses Ziel in ihm erreicht, wozu dann noch seine Giltigkeit und Verbindlichkeit für den Menschen, — eine Frage, die nicht unberechtigt und bedeutungslos ist, so sehr auch sein wirklicher Vollzug in's Jenseits fällt. Denn welche Bedeutung kann das Gesetz für den Menschen noch haben, wenn er einmal weiß, daß er nur durch den Glauben und nicht durch die Gesetzeswerke Anwartschaft auf die Gnade der Rechtfertigung im jenseitigen Leben hat?

Die Beantwortung dieser Frage führt uns in das innerste Wesen der Soteriologie Theodor's. In seinem Systeme nämlich geht er von der Erlösung durch Christus als einer schlechthinigen Nothwendigkeit für den

---

[1]) L. c. ed. Fritzsche. p. 122.

[2]) Ad Roman. 7, 6 ed. Fritzsche p. 59. 60.

[3]) Ibid. 11, 15 p. 92. 93: *ἃ γὰρ ἐνταῦθα μαθόντες ποιεῖν οὐκ ἰσχύομεν, ταῦτα τότε ἡμῖν πόνων ἐκτὸς μετὰ πολλῆς προσέσται τῆς εὐμαρείας, τό τε ἀπηλλάχθαι λέγω τῆς τῶν χειρόνων πράξεως καὶ τὸ ἄσχετόν τινα τῶν καλῶν ἐπὶ τῆς ψυχῆς ἔχειν τὸν ἔρωτα, εὐθὺ μὲν ἡμᾶς ἐν ἐκείνοις καταστῆσαι.*

[4]) Ibid.

Menſchen aus und begründet ſie durch die Annahme der Unmöglichkeit der gänzlichen Sündeloſigkeit, alſo einer Nothwendigkeit des Sündigens, wofür er den Grund in einem aus der ſubſtantiellen Verſchiedenheit des Fleiſches vom Geiſte herrührenden Uebergewichte des erſteren über den letzteren ſieht. Auf ſolche Weiſe, meint er, ſei allein das in der Verwirklichung der Idee des Menſchen nothwendig anzunehmende religiöſe Moment, das Princip der Gnade, energiſch und wahrhaft zur Geltung gebracht. Anderſeits ſchreibt er aber auch dem Menſchen die ſittliche Freiheit des Willens als das unveräußerliche Vermögen des Guten und Böſen zu und behauptet damit gegenüber der die Freiheit aufhebenden Naturnothwendigkeit ebenſo entſchieden, daß der Menſch das Gute thuen könne und macht ſo den ethiſchen Standpunkt geltend. Die Ausgleichung nun zwiſchen beiden dem Anſcheine nach ſich widerſprechenden Principien findet Theodor in der quantitativen Beſtimmung, daß der Wille das Geſetz, wenn auch nicht ganz, wie es zur Gewinnung des Heiles nothwendig ſei, ſo doch zum Theil erfüllen könne und daß die Gnade das Fehlende, Mangelnde ergänze. In dieſem Zuſammenhange ſagt Theodor: Der Sohn Gottes in dieſer ſterblichen und der Sünde unterworfenen Natur .... nimmt die Sterblichkeit hinweg und mit ihr auch die Beläſtigung durch die Sünde, um das weitere Ziel und den Willen in uns zu erfüllen. [1]) Was das Geſetz denen, die unter ihm lebten, zu gewähren ſich befliß, aber wegen unſerer Schwachheit nicht vermochte, und weil es uns nicht leicht iſt, in Allem recht zu thuen, wie ſein Wille iſt (*ἅπαντα κατορθοῦν ὡς βούλεται*), das verſpricht Chriſtus denen, die an ihn glauben, durch beſondere Gnade ohne Mühe, ſo daß das Geſetz ſein Ziel in uns erreicht. [2]) Zu dem gegenwärtigen Leben fügt Chriſtus die Vollendung; denn deßhalb ſind wir für das jetzige Leben ſterblich geworden, damit uns zuerſt, wie es angemeſſen iſt, die Kenntniß der (vollkommenen) Tugend zu Theil wird und wir dann erſt bei vollkommener Tugend im zukünftigen Leben den Genuß des hienieden Erkannten erhalten. [3]) Verhält es ſich nun ſo mit dem Geſetze, ſo muß der Menſch nach Verkündigung der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben daſſelbe, ſo weit er es vermag, erfüllen, weil er ohne dies der Gnade ſelber nicht theilhaftig werden könnte. Wiewohl alſo das Geſetz für ſich allein und ohne Gnade in Abſicht auf das ewige Heil unwirkſam iſt, ſo macht die Gnade es doch nicht überflüſſig; ſonſt wäre ja auch der Glaube bedeutungs-

---

[1]) Ad Roman. 8, 3 ed. Fr. p. 68: ... *ὡς λοιπὸν τοῦ νόμου τὸν σκοπὸν καὶ τὸ βούλημα ἐν ἡμῖν πληροῦσθαι κ. τ. λ.*

[2]) Ibid. 10, 2—4 p. 86: ... *ὥστε ὁ νόμου πληροῦται σκοπὸς ἐν ἡμῖν.*

[3]) Ibid. 11, 15 p. 93. Vgl. Galat. 3, 22. Spicileg. Solesm. t. I p. 71.

los. Wie das Gesetz die Gnade postulirt, so hat die Gnade das Gesetz zur Voraussetzung. [1])

Aber Theodor verlangt, wie aus den soeben mitgetheilten Stellen erhellt, noch mehr als die dem Menschen mögliche theilweise Gesetzeserfüllung. Wiewohl der Mensch das Gesetz nicht in der That vollkommen erfüllen kann, so soll er es wenigstens erfüllen wollen und in der Gesinnung sich von aller Sünde scheiden. Zu Röm. 6, 12—14 commentirt Theodor: Wenn der Apostel daselbst sagt, wir sollten uns wie vom Tode Belebte (*ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας*) Gott weihen, so deutet er damit an, daß er von uns nicht die That, sondern nur die uns mögliche Nachahmung derselben verlange (*οὐ τὸ πρᾶγμα ἀπαιτεῖ, ἀλλὰ τὴν κατὰ τὸ δυνατὸν μίμησιν*). Vom Tode Belebte werden wir nämlich erst im Jenseits sein, jetzt aber sind wir nur wie vom Tode lebendig, was der Apostel sagt statt: sie ahmen es nach Möglichkeit nach. Treffend muntert er sie auch auf, die Neigung zum Sündigen und die hieraus entstehenden Regungen nicht zu fürchten, wenn nur der innere Wille sich frei von Sünde halte (*εἰ τὰ τῆς γνώμης ἀκέραια σώζοιτο*), und fügt er bei: denn Sünde wird über euch nicht herrschen. Nachdem er nämlich gezeigt, daß sie in der Zukunft nicht sündigen dürften, fügt er folgerichtig bei, die Herrschaft der Sünde über sie sei unmöglich; denn es wird die Zeit kommen, in der ihr frei von aller Sünde leben werdet, so daß, wenn nur jetzt euer innerer Wille gesund ist (*εἰ νῦν τὰ τῆς γνώμης ὑμῶν ὑγιαίνοι*), und ihr euch von aller Sünde abwendet und eifrig das Gute thuen wollt, ihr die Neigung zum Schlechten nicht zu fürchten braucht. [2]) Man solle streben, sich vom Bösen zu enthalten, so weit die sittliche Kraft zureiche, denn Vergebung (d. i. Unmöglichkeit) der Sünde werde uns im Jenseits zu Theil, wenn wir uns hienieden nach Möglichkeit (*κατὰ δύναμιν*) von Sünde enthalten. [3]) Die bleibende Unwandelbarkeit wird uns erst im zukünftigen Leben zu Theil, und im gegenwärtigen nur pro possibilitate. [4])

Der Grund dieser Forderung, das Gesetz, so weit man es nicht vollständig werkthätig erfüllen kann, wenigstens der Gesinnung nach, im Willen zu erfüllen, ist auf dem dem religiösen vorausgehenden ethischen Standpunkte Theodor's klar. Nicht nur wird durch ihre Erfüllung der im Fleische gelegene Reiz zur Sünde, wenn auch nicht aufgehoben, doch vermindert, [5]) sondern es wird die durch den theilweisen Vollzug des Gesetzes

---

[1]) Ad Galat. 3, 23. Spicileg. Solesm. t. I p. 72.

[2]) Ad Roman. 6, 12—14 ed. Fritzsche p. 56. Spicileg. Roman. p. 508. 509.

[3]) Ad 1 Cor. 11, 34 ed. Fritzsche p. 117.

[4]) Ad Col. 3, 10 in Jacobi's Programm, Halle. 1858. p. 17.

[5]) In 1 ep. ad Cor. 11, 34 ed. Fritzsche p. 116. 117: *Τῶν δέ γε λοιπῶν ὅσα συμβαίνειν ἀνθρώποις ἀνάγκη, πολλὰ μὲν καὶ ὑπὸ τῶν καθημερινῶν συμπιω-*

ſchon erlangte Würdigkeit für den wirklichen Empfang der erlöſenden Gnade bedeutend erhöht: indem das Subject mit ſeiner ſittlichen Freiheit ſündelos ſein will, wiewohl es dies aus ſich nicht zu ſein vermag, gebührt ihm die erlöſende Gnade viel mehr, als wenn es jenen Willen nicht hätte, in welchem Falle es der Gnade geradezu unwürdig wäre.

Zur Vervollſtändigung der dargelegten Rechtfertigungslehre Theodor's bleibt noch die wichtige Frage nach den Factoren im ſubjectiven Heilsprozeſſe und nach ihrem gegenſeitigen Verhältniß zur Erörterung übrig.

Sieht man von der charismatiſchen Gnade, der ſogenannten **gratia gratis data** ab, welche Theodor häufig, namentlich im Commentar zu den kleinen Propheten vorträgt, ſo iſt zunächſt gewiß, daß er die objective Erlöſung als Werk der göttlichen Gnade in einer Weiſe bezeichnet, die nichts zu wünſchen übrig läßt. Dieſelbe iſt ihm jene gnädige That Gottes, auf welche der wegen ſeiner Sterblichkeit und ſeiner hiemit gegebenen Schwachheit erlöſungsbedürftige Menſch angewieſen, und die ohne irgend ein verdienſtliches Zuthun des Menſchen von Gott in's Werk geſetzt worden iſt. Zu Galat. 3, 22. 23 bemerkt er: Indem der Apoſtel ſagt, die Schrift habe Alle der Sünde unterworfen, damit die Verheißung durch den Glauben an Jeſum Chriſtum den Gläubigen gegeben würde, nennt er mit dem Glauben und der Verheißung natürlich ganz beſonders auch die Gnade: denn das Gegebene iſt ein offenbares Geſchenk Gottes, da es ſeinen Grund nicht in unſerer Würdigkeit, ſondern in ſeinem gnädigen Wohlwollen hat. [1]) Ganz anders geſtaltet ſich die Sache, wenn es ſich um die innere Wirkſamkeit der Gnade bei der ſubjectiven Aneignung der objectiven Gnade der Erlöſung handelt. Klar iſt zunächſt, daß, da die eigentliche und wahre Rechtfertigung erſt in's Jenſeits fällt, von einer heiligenden, den Willen ſittlich umwandelnden Gnade nicht die Rede ſein kann; denn dieſe würde ja (im Syſteme Theodor's) dem Menſchen das geben, was ausgeſprochener Maßen ihm erſt im Jenſeits zu Theil werden kann, — die jede Anfechtung des Böſen beſiegende Liebe zum Guten. In der That ſpricht auch Theodor an keiner Stelle von einer Heiligung des in der Aneignung des Heiles hienieden begriffenen Willens und für die neuerliche Behauptung, Theodor habe eine Einwirkung des Geiſtes, den Chriſtus ſendet, auf die menſchliche Freiheit angenommen, und ſogar mehr als alle orthodox-griechiſchen Väter ſich bemüht, die Freiheit nicht als Schein und

---

μάτων, πλεῖστα δὲ καὶ ὑπὸ τῆς ἀσθενείας τῆς φύσεως, σπουδάζειν μὲν ὅση δύναμις ἀπέχεσθαι προσῆκεν· ἐπιμέλεια γὰρ ἀρετῆς καὶ ἡ καθημερινὴ τοῦ βίου μελέτη ἐλαττοῦν τὰ τοιαῦτα δύναται πάντως.

[1]) L. c. ed. Fritzsche p. 125: . . . *καὶ χάριν δὲ εἰκότως αὐτὰ ὀνομάζει μάλιστα, ἐπειδὴ δωρεὰ σαφής τις τοῦ θεοῦ ἐστι τὰ διδόμενα, οὐκ ἀπὸ τῆς ἡμετέρας ἀξίας, ἀλλ' ἀπὸ τῆς αὐτοῦ φιλοτιμίας ἔχοντα τὴν ἀρχήν.*

doch die erlösende Gnade als heiligende zu denken, [1]) sieht man sich vergeblich nach einem Beweise um.

Eben so wenig lehrt Theodor die actuelle Gnade oder eine den Willen im Guten unmittelbar unterstützende innere Gnadenwirksamkeit. Denn auch diesen Begriff erträgt sein System nicht. Wenn das Gute dem Menschen hienieden nur theilweise und das vollendete Gute erst jenseits möglich ist, wie könnte ihm hienieden die actuelle, auf die vollkommene Sittlichkeit gerichtete Gnade zu Theil werden? Zwar redet Theodor von einer *συνεργεία* Christi, [2]) von einer *πνευματικὴ συνεργεία* [3]) und lehrt oft, daß wir das Gute nur durch die Gnade des hl. Geistes thuen; [4]) aber was die Thätigkeit Christi betrifft, so versteht er darunter im Gegensatze zu unserem Thuen das objective Erlösungswerk, [5]) unter der Gnade des Geistes aber jene bei der Auferstehung dem Menschen zu Theil werdende Gnade der Umwandlung seiner sterblichen Natur in die unsterbliche, in der ihm die Sünde eine Unmöglichkeit ist. [6]) Seine Ansicht über die Wirksamkeit der Heilsfactoren, des menschlichen und göttlichen, ist vielmehr folgende. Im Heilsprocesse macht sich zuerst der ethische Standpunkt geltend und demgemäß hat sich vor Allem der freie Wille des Menschen zu bethätigen; aber er vermag dies nicht ohne Sittengesetz, das natürliche und positive, welches die Erkenntniß des Guten und Bösen, überhaupt das sittliche Bewußtsein vermittelt und dadurch den Willen zum Thuen des Guten aufmuntert. An dem Gesetz hat daher der Mensch seinen ersten und nächsten Beistand. [7]) Da jedoch das Gesetz den Menschen nicht zu rechtfertigen vermag, sieht er sich auf die ihn erlösende Gnade Christi angewiesen; und da die wirkliche Erlösung erst im jenseitigen Leben eintritt, kann dem Menschen hienieden nur das Wissen um seine zukünftige Erlösung zukommen. Von der Gewißheit dieses Bewußtseins ist die einstige Ertheilung der Gnade Christi durch den hl. Geist bedingt und was demnach von dem Menschen behufs seiner

---

[1]) Dorner a. a. O. S. 56.

[2]) Ad Rom. 8, 37 p. 76.

[3]) 1 Cor. 11, 34 p. 117.

[4]) Ad Roman. 2, 9 ed. Fritzsche p. 49: *Τῷ πνεύματι, οὐ τῷ ἁγίῳ· οὐ γὰρ περὶ τῶν ἐν τῇ χάριτι κατορθούντων διαλέγεται κ. τ. λ.*

[5]) Ad Rom. 14, 7—9 p. 100: *δεικνὺς ὅτι οὐκ ἀπὸ τῆς ποιήσεως μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τῶν προσφάτως οἰκονομηθέντων διὰ Χριστοῦ, ἐπήγαγεν κ. τ. λ.*

[6]) Ibid. 8, 2 p. 67: *τότε δὲ καὶ τῆς ἁμαρτίας ἀπαλαττόμεθα, τότε ἄτρεπτοι γεγονότες τῇ τοῦ πνεύματος χάριτι, ἁμαρτάνειν οὐκ ἐπιδεχόμεθα.*

[7]) Comment. in ep. ad Galat. Spicileg. Solesm. n. 26 p. 62: ut firmam accipiamus instructionem bonitatis, discamus etiam odire peccatum, non modicum auxilii ad hoc lex conferre videtur. Et quidem ad exercitationem virtutum fert nobis auxilium desiderantibus illa facere, quae bona de legis doctrina esse existimemus.

Rechtfertigung hienieden verlangt wird, ist der Glaube, d. i. die zuversichtliche Hoffnung darauf. Das Wissen um seine einstige Erlösung hat der Mensch durch die Lehre und That des Erlösers. Die Gewißheit dieses Bewußtseins und seine moralische Wirkung auf den Willen hängt aber ab von der klaren und tief gehenden Erkenntniß derselben. Da hiefür die Kraft der Intelligenz für sich zu schwach ist, gibt ihr Gott die Gnade der Erleuchtung. Um dies bitte ich, sagt der Apostel Ephes. 1, 17. 18, daß euch von Gott die Gnade des Geistes ertheilt werden möge, damit er euch mit Weisheit und Erkenntniß Gottes erfülle und ihr die Offenbarung des Unaussprechlichen empfanget, so daß euer Sinn gleich dem Lichte durch die vom Geiste kommende Erkenntniß leuchte. Und zu welchem Zwecke? Damit ihr wisset, sagt er, welches die Hoffnung eurer Berufung sei, statt: zu welchen Hoffnungen wir von ihm berufen seien und welches der Reichthum des Ruhmes seiner Erbschaft in den Heiligen, und von welcher Größe der Besitz der Güter für die Heiligen Gottes im künftigen Leben sein werde. [1]) So ist der überzeugungsvolle Glaube an unsere einstige Rechtfertigung durch Christi Gnade, die Zuversicht unserer Hoffnung auf unser zukünftiges Heil von der durch Gnade vermittelten klaren und innigen Erkenntniß desselben bedingt, ist sie sonach nur mittelbar Werk der Gnade, und der Wille ist es zunächst für sich, der sich in jener Sicherheit des Heiles durch Nichts stören und durch keine Widerwärtigkeit des Lebens davon abbringen läßt. In diesem Sinne commentirt er zu Col. 1, 9—11: Ohne Unterlaß beten wir für euch, daß ihr mit allem geistigen Sinn erfüllt, Gottes Willen kennen zu lernen vermöget, seiner würdig wandelnd und eifrig, ihm in Allem zu gefallen. So mögen auch die guten Handlungen täglich mit der Erkenntniß Gottes in euch sich mehren, welcher euch im Hinblick auf seine Macht mit seiner Geduld erfüllen kann, so daß ihr geduldig alle Widerwärtigkeiten zu ertragen vermöget. [2]) Zwar bezeichnet Theodor vielfach unsere Zuversicht auf das einstige Heil als unmittelbare Wirkung der Gnade des hl. Geistes in uns. Durch den hl. Geist harren wir auf das unsterbliche und ewige Leben, [3]) und durch ihn haben wir das Pfand unserer einstigen Auferstehung; [4]) aber in etwas mehr als in

---

[1]) L. c. ed. Fritzsche p. 132. 133. Ebenso in Johann. 14, 15 seqq. p. 36. 37. Ad Galat. 1, 1. Spicileg. Solesm. t. I p. 51. Ad Roman. 8, 2 ed. Fritzsche p. 67: *Δῆλον δὲ ὅτι (τὸ πνεῦμα) ἀπὸ τῶν μελλόντων ποιεῖται τὴν ἀπόδειξιν τῶν διὰ Χριστοῦ παρασχεθέντων ἡμῖν κ. τ. λ.*

[2]) L. c. bei Jacobi. Hall. Osterprogr. 1856. p. 22.

[3]) Ad Galat. 3, 5. Spicileg. Solesm. p. 66: per Spiritum exspectamus exurgentes immortalem illam vivere vitam.

[4]) Ibid. 3, 13. 14. p. 68. 69: Tribuit etiam nobis Spiritum, quem credentes in eum quasi arrham quandam percipimus, in spe futurorum; credentes quod et

der bloßen Versicherung besteht diese Wirksamkeit nicht, wie man aus seiner Commentation zu Röm. 8, 26 deutlich sieht, wo er die Wirksamkeit des hl. Geistes auf das Gebet blos in die Mittheilung dessen setzt, um was der Mensch zu beten hat. [1]) So ist der Glaube eine dem Menschen eignende unmittelbare Willensthat. Sache der Gnade Gottes war es, sagt Theodor zu Galat. 5, 8, uns zu berufen, und des Geistes, die Gnade zu geben, das Zukünftige zu verheißen, aber im Glauben zu verharren, war nicht seine, sondern eure Sache. [2]) Dies allein, fügt die lateinische Uebersetzung bei, geziemte euch beizutragen. Alles Uebrige kam durch Gnade Gottes hinzu. [3]) Wenn daher Theodor von einer Befestigung im Glauben durch die Gnade redet, [4]) so ist dieselbe nicht etwa als eine innere Gnadenwirkung zu verstehen, sondern als Besiegelung des Glaubens durch Wunderthaten zu fassen. [5])

Nach all' dem kann Theodor's Ansicht über das Verhältniß des freien Willens zur Gnade der Erlösung nur dahin gehen, daß der Mensch durch die Befolgung des Gesetzes, sodann durch den Glauben an Christus und die in ihm gegebene Zuversicht des einstigen wahren Lebens, deren Intensivität durch die Erleuchtung des heiligen Geistes vermittelt wird, und durch das Bestreben, das Gesetz vollständig zu erfüllen, das aber hienieden nie zur That gelangen kann, sich der einstigen Ertheilung der erlösenden Gnade würdig zu machen habe. Die selbsteigene Thätigkeit des Willens aber geht der Gnade voraus. Zwar spricht Theodor einmal von der gratia voluntati cooperaria, durch welche der Mensch was Gott

---

ipsi aequam resurrectionem fuerimus assequuti. — Ad Rom. 8, 2 ed. Fritzsche p. 67.

[1]) L. c. ed. Fritzsche p. 74.

[2]) L. c. ed. Fritzsche p. 129: *Τῆς χάριτος θεοῦ ἦν τὸ καλέσαι, τὸ δοῦναι τοῦ πνεύματος τὴν χάριν, ὑποσχέσθαι τὰ μέλλοντα· τὸ μέντοι μένειν βεβαίους ἐπὶ τῆς πίστεως οὐκ ἦν ἐκείνου, ἀλλ' ὑμέτερον.*

[3]) Spicileg. Solesm. t. I p. 87. Nach Obigem beurtheile man die von Pitra zu dieser Stelle Note 2 gegebene Bemerkung: Haec nisi corrigerentur aliis locis bene multis quibus Pelagius caeterique quotquot ejus asseclae palam confodiuntur, semipelagianismi quid redolerent.

[4]) Ad Philipp. 1, 6: Bene autem et principium et finem Christi gratiae aptavisse perspicitur, non solum quoniam confirmabatur illa quae in Christo est fides, quoniam et istos plus esse firmos erga bonum faciebat. Bei Jacobi a. a. O. p. 3.

[5]) Ad Eph. 1, 13 ed. Fr. p. 132: *τῶν τοῦ εὐαγγελίου ῥημάτων ἀκούσαντες, τῇτε πίστει προσεληλύθατε καὶ τῇ τοῦ πνεύματος μετουσίᾳ τὴν βεβαίωσιν ἐδέξασθε· τοῦτο γὰρ λέγει τὸ ἐσφραγίσθητε. Προσεγίνετο δὲ αὐτοῖς διὰ τῆς τοῦ πνεύματος χάριτος ἡ βεβαίωσις τῶν ἀκολουθούντων ὡς εἰκὸς θαυμάτων, μειζόνως εἰς τὴν πίστιν ἐπισφιγγον αὐτούς.*

wohlgefällig ist, nicht blos denkt, sondern auch thuet; [1] aber etwas Anderes als die äußere Gnade des Gesetzes und die vom hl. Geist bewirkte Zuversicht der Begnadigung im Jenseits kann damit doch nicht gemeint sein. Den stärksten Beweis hiefür hat man in seiner Commentation derjenigen Schriftstellen, die gerade am klarsten von der absoluten, dem menschlichen Willen zuvorkommenden und ihn bedingenden Wirksamkeit der Gnade reden. Nach seiner Exegese leugnet Röm. 9, 14—19 die menschliche Freiheit so wenig, daß sie daselbst vielmehr behauptet wird. Zunächst den Fragepunkt feststellend, sagt er: In den bezeichneten Versen handelt es sich um ein Doppeltes: ob Gott dem Willen nach gut oder bös macht, wen er will; oder ob die Macht der Wahl zwischen beiden bei uns steht? sodann ob er bestraft, welche er will; und wiederum, ob er wohlthuet, wie ihm gut dünkt, oder ob die Ursache davon, daß wir beides thuen, in uns liegt? Von dem Ersten, fügt er bei, hängt das Zweite ab. Wird nämlich zugestanden, daß das Vermögen der Wahl des Guten und Bösen uns zukömmt, so trifft die Schuld unseres Schicksals uns selbst; wenn aber das Vermögen zu thuen, was wir wollen, nicht in uns ist, so hängt unser Loos von Gott ab, der nach seinem Gutdünken verfährt. Theodor behauptet nun das Erstere, indem er die genannten Verse als Einwendungen eines Gegners des Apostels ansieht, und faßt das Resultat seiner Interpretation hierüber in folgende Worte zusammen: Nichts thuest du durch eigenen Willen, Alles vielmehr nur, wie es Gott gefällt, da es nach deiner Behauptung Keinem möglich sein soll, in dem zu widerstehen, was ihm gefällt. Wie kannst du dann aber auch nur rechten? Offenbar ist es doch, daß du Widerstand leistest; nicht also indem du bei dem, was ihm gefällt, verharrest, thust du Alles, sondern durch deinen eigenen Willen, so daß dir das gut dünkt, was du wählst. Wenn du nun das Böse thuest, so klage nicht deine Natur und ihren Urheber, Gott, sondern dich selbst an, denn du bist die Ursache hievon, da du es bist, der von dem sittlichen Vermögen des Willens nicht den Gebrauch macht, zu dem Gott es dir gegeben, mit eigenem freien Willen das zu wählen, was dir gut dünkt. [2])

Was sodann aber das Verhältniß der Gnade zum menschlichen Willen betrifft, so liegt nach Theodor gerade in ihrem Begriffe, daß sie die Freiheit des letzteren nicht aufhebt, sondern wahrt, da sie dieselbe zur Voraussetzung hat. Wenn nämlich Gott, lautet seine Argumentation, nicht Ursache des Guten und Bösen im Menschen ist, wenn er diesen vielmehr mit einer solchen Natur ausgerüstet hat, daß er, der Mensch, selber freien Gebrauch

---

[1]) Ad Phil. 2, 13 bei Jacobi p. 15: Si enim alacritas vestra cooperariam invenerit sibi Dei gratiam, necessarium est, ea cooperante vobis ut cogitetis et agatis illa quae sunt Deo placita; sic enim dicit pro bono placito.

[2]) L. c. ed. Fritzsche p. 80—82. Spicileg. Roman. t. IV p. 536 seqq.

davon mache, so sieht ja Gott nicht auf die Natur, sondern wählt durch freie Gnade die Würdigen aus, so wie er die Unwürdigen verwirft. [1]) So hat die Gnade die ihr entsprechende Thätigkeit des Willens zur Voraussetzung und ist wesentlich eine belohnende; und nicht blos ihre Ertheilung überhaupt, sondern auch ihr Maß ist durch das vorausgehende Verhalten des Willens bedingt. In diesem Sinne heißt es zu Phil. 1, 18. 19: Paulus sagt, er werde durch das Gebet der Philipper und durch Christus, welcher die Gnade des Geistes in reichlichem Maße ertheilt, die einstige Belohnung empfangen, weil sie die Auferstehung durch den hl. Geist erwarteten, und werde empfangen den Genuß der künftigen Güter, weil sie auf deren Erlangung vorher hofften. Es ist aber klar, daß sie auch den Glanz der zukünftigen Glorie nach dem Maße des Glaubens oder der Mühen von dem hl. Geist erwarteten. [2])

Nach vorstehenden Angaben bestimmt sich nun auch das vorzeitliche Verhalten Gottes zum Heile des einzelnen Menschen. Wenn die Schrift von einer ewigen, den wirklichen guten Werken vorangehenden gnädigen Erwählung der Menschen zur Seligkeit redet, so sagt sie einmal damit, daß Gott behufs der Bestimmung ihres Heiles nicht erst auf ihre entsprechenden Handlungen in diesem Leben zu warten brauche. [3]) Anderseits ist aber eben so gewiß, daß diese ewige Gnadenwahl nicht eine ihre Freiheit determinirende, vielmehr eine auf die Vorauserkenntniß ihres sittlich freien Verhaltens gegründete und von ihr bedingte Thätigkeit Gottes ist. Das oben bezeichnete Verhältniß der Gnade zum Willen wird sonach in der Prädestination nicht aufgehoben. Folgen auf die Gnadenwahl auch zeitlich die Werke, so gehen letztere ersterer doch ideell voraus; denn diejenigen wählt er gnädig aus, welche er vermöge seiner Präscienz der Auswahl für würdig erkennt. [4]) In diesem Sinne faßt er auch Röm. 8, 28 auf, wo er den Ausdruck *πρόθεσις* von dem Willen der zu Berufenden versteht und demgemäß erklärt: Gott wußte von jeher, wie beschaffen der Entschluß der

---

[1]) Ibid. 9, 22—24 p. 82. 83.

[2]) L. c. bei Jacobi, Progr. Hall. 1855 p. 7.

[3]) Ad Roman. 9, 10 p. 78: *εἰδὼς μὲν αὐτοὺς ὁποῖοί τινες ἔσονται, οὐκ ἀναμείνας δὲ ἀπὸ τῶν οἰκείων διαγνωσθῆναι τρόπων, ἀλλὰ πόῤῥωθεν αὐτοὺς διελὼν, ὥστε διὰ πάντων φανερὰν γενέσθαι τῆς ἐκλογῆς τὴν χάριν, ἣ καὶ φύσεως καὶ πάντων ἐστὶν προτιμοτέρα.*

[4]) Ibid.: *Δεικνὺς δὲ ὅτι ἠκολούθησεν τῇ κατὰ χάριν ἐκλογῇ καὶ τὰ πράγματα, ἐπάγει· καθὼς γέγραπται, τὸν Ἰακὼβ ἠγάπησα τὸν δὲ Ἡσαῦ ἐμίσησα· διὰ πάντων μέντοι σαφῶς ἀπέφηνεν ὅτι μὴ φύσεως ἀκολουθίᾳ δουλεύειν οἶδεν θεὸς, χάριτι δὲ καὶ φιλοτιμίᾳ τούτους ἐκλέγεται, σὺς ἂν ἀξίους εἶναι τῆς ἐκλογῆς νομίσῃ, οἵτινες τῆς παρ' αὐτοῦ πρότερον ἀξιωθέντες χάριτος, τότε τὰ παρ' ἑαυτῶν συνεισφέρειν δύνανται, ἀνάλογον τῇ χάριτι τὴν οἰκείαν ἐπιδεικνύντες προαίρεσιν.*

Menschen sein werde, weßhalb er sie auch auf Grund seines sie wegen ihrer eigenen Wahl als würdig erachtenden Urtheiles berufen hat. [1])

Die Einsetzung des Menschen in die erlösende Gnade Christi auf die seither beschriebene sittliche Thätigkeit hin legt Theodor dem hl. Geiste bei. Zu Phil. 1, 19 sagt er: Mit Recht nannte hier der Apostel die Unterstützung des hl. Geistes, um die reichliche Belohnung und die Größe der Vergeltung zu bezeichnen, deren Ertheilung dem Geiste zugehört (quam decet Spiritum tribuere). [2]) Näher besteht dieselbe aber in der durch Auferstehung sich vermittelnden Umwandlung der sterblichen und wandelbaren Natur des Menschen zur unsterblichen und unwandelbaren, wovon die Folge ist, daß er nur das Gute noch thuet, weil er das Böse nicht mehr thuen kann. Zwar redet er auch von einer unaufhaltsamen und jegliches Gesetz überflüssig machenden Liebe der Seele zum Guten, vermöge welcher wir im Jenseits den Willen Gottes vollziehen; ob dieselbe aber Wirkung der den Willen heiligenden Gnade des Geistes oder der bei der Auferstehung sich einstellenden Umwandlung sei, darüber läßt sich streiten; wenigstens spricht sich Theodor über das Erstere nicht bestimmt aus. Indessen ist es doch das Wahrscheinlichere, daß Theodor sich als Resultat der durch Auferstehung gegebenen Umwandlung des Fleisches oder der sinnlichen Natur des Menschen die Aufhebung der Concupiscenz des Fleisches gegen den Geist und negativ die Unmöglichkeit der Sünde von dieser Seite her denkt, dagegen positiv die ewige Verwirklichung des Guten durch den Willen von dessen unaufhaltsamer Liebe (ἀσχετὸς ἔρως) zum Guten, die ihm durch die heiligmachende Gnade des Geistes eingegossen wird, ableitet. So viel ist daher sicher, daß, wenn Theodor eine heiligende, den Willen sittlich umwandelnde und die Indifferenz des Bösen und Guten zu Gunsten des letzteren aufhebende Gnade des Geistes lehrt, ihre Ertheilung erst in's Jenseits fällt.

Dies ist das theologische System Theodor's. Vergleichen wir dasselbe nun mit dem pelagianischen, so ergibt sich eben so sehr eine Verwandtschaft als ein Unterschied beider. Was zuerst den letztern betrifft, so weist Theodor in seinem Systeme auf ethisch-religiösem Wege den Ort auf, wo die Freiheit des Willens nach der Gnade verlangt, und behauptet so die Nothwendigkeit der Erlösung. Durch beides unterscheidet er sich wesentlich zu seinem Vortheile von Pelagius. [3]) Der große Unterschied zwischen beiden Systemen besteht sonach darin, daß, wie man richtig bemerkt hat, in dem pelagianischen die Lehre von einer Erlösung und von einem Erlöser gar keinen, hingegen in Theodor's Systeme einen durchaus wesentlichen An-

[1]) L. c. p. 76.
[2]) L. c. bei Jacobi p. 7 und öfter.
[3]) Dorner, a. a. O. II, 56.

schließungspunkt hat, daß sie selbst den Mittelpunkt dieses Systems bildet. [1]) Im Pelagianismus ist daher die von ihm gleichwohl angenommene Erlösung nur etwas Zufälliges, im Theodor'schen Systeme aber etwas Nothwendiges. [2]) Die Verwandtschaft dagegen, sagt man, besteht darin, daß Theodor mit Pelagius die Erlösung nicht sowohl in den Gegensatz zu dem von der ersten Sünde ausgehenden Verderben stellt, als vielmehr zu der sich selbst überlassenen Natur überhaupt, sie also, wenn auch nicht ausschließlich, doch vorherrschend und überwiegend von der positiven Seite als die Verherrlichung der menschlichen Natur und die Steigerung der menschlichen Kräfte Adam's betrachtet. [3]) Aber gerade diese Seite, wodurch Theodor's Lehre mit der pelagianischen verwandt ist, bedarf einer näheren Erörterung durch Eingehen in die ganze Anlage seines Systemes im Unterschiede von dem des Apollinaris.

Aus der oben gegebenen Darstellung ergibt sich, daß Theodor's System nichts Anderes ist als eine Begründung der von ihm auf Grund der Bibel angenommenen Erlösung, also des Werkes und namentlich der Person Christi. Was nun seine Christologie betrifft, so geht er in ihrer Entwicklung von denselben anthropologischen Prämissen aus, wie Apollinaris, so sehr er sich sonst von ihm unterscheidet. Gleich Apollinaris lehrt er, daß der menschlichen Natur von Haus aus der Hang zur Sünde in solchem Maße einwohne, daß sie sich nicht frei von der Sünde erhalten könne, daß es also zur Sünde kommen müsse. Nicht nur die sinnliche Natur des Menschen ist wandelbar und wird sein auf das Gute gerichteter Wille durch sie gehemmt und gehindert, auch der Wille selbst ist es; denn auch die höheren reinen Geister sind zu Dämonen geworden und müssen sich zur Unwandelbarkeit heraufarbeiten. [4]) Der weittragende Unterschied besteht sofort aber darin, daß Theodor an die Stelle des von Apollinaris ausschließlich festgehaltenen religiösen Principes das ethische treten läßt: während Apollinaris dem Menschen wohl Freiheit in der Form des Wahlvermögens zuschreibt, ihr aber wegen der vorherrschenden Inclination zum Bösen im Zustandekommen des Heiles keinen Antheil zuschreibt und auch nicht zur Geltung bringt, legt Theodor dem Menschen ungeachtet seines natürlichen und zur Sünde treibenden Hanges doch Selbstständigkeit bei und faßt ihn als ethisches Wesen auf. Bringt der Wille, ist seine Argumentation, auch nicht das ganze seiner Idee entsprechende Gute zu Stande, so doch einen Theil desselben, so daß die Erlösung nur in einer das Fehlende ergänzenden, vollendenden Thätigkeit Christi besteht. Nach dieser quantitativen Be-

---

[1]) Neander, K. G. II, 2. S. 1226. 2. Aufl.

[2]) Neander, Dogmengesch. I, 407.

[3]) Ebendas.

[4]) Fragmente bei Marius Mercator, Opp. ed. Garnier p. 100.

stimmung bildet die ethische Leistung des Menschen die erste nothwendige Voraussetzung für das Werk Christi, und es hat der Mensch, blos durch die äußere Gnade des Gesetzes unterstützt, den ersten Beitrag, die erste Hälfte zum Ganzen seines Heiles zu liefern, wodurch er sich zugleich qualitativ für die Gnade der Erlösung in Christo moralisch befähigt und würdig macht. An diese ethische Leistung des Menschen schließt sich nun die sie vollendende Leistung Christi; allein dieser wird der Mensch nicht blos auf Grund des von ihm vollzogenen Gesetzes theilhaftig; die Ertheilung der Gnade Christi verlangt eine weiter und höher gehende ethische Befähigung. Bringt es der Mensch durch sich auch nicht weiter als zur unvollkommenen Gesetzeserfüllung und fällt die Gnade der Erlösung für ihn erst in's Jenseits, so soll er doch wenigstens sein wollen, was er nur durch seinen Erlöser sein kann. Sonach ruht der ganze Heilsprozeß, in den Theodor den Menschen stellt, auf dem freien Willen des letzteren und ist derselbe ein rein moralischer. Näherhin erzeugt der Mensch die sittliche Befähigung für die objective Gnade Christi aus sich: statt daß Theodor den Willen in der Verwirklichung des Heiles in Christo durch die Gnade bedingt sein läßt und seine Wirksamkeit auf die der letzteren baut, statuirt er geradezu das umgekehrte Verhältniß. Der Wille geht in der Entfaltung seiner auf das Heil gerichteten Wirksamkeit von sich selbst aus und ist nur durch die äußere Gnade des den Unterschied zwischen Gut und Bös lehrenden und ihn zur Tugend aufmunternden Gesetzes, und innerlich blos mittelbar durch die Gnade der Erleuchtung unterstützt. Die in's Jenseits fallende Ertheilung der Gnade durch den hl. Geist ist also durchaus an das selbsteigene sittliche Thuen des Menschen geknüpft.

Aber nicht genug. Theodor wendet das ethische Princip ganz in derselben Weise auch auf das an die menschliche Wirksamkeit wegen ihrer Unzulänglichkeit sich anschließende, sie fortsetzende und zur Vollendung führende Leben Christi an. Im Gegensatze zum Apollinarismus faßt er die menschliche Natur nicht blos als ganze und volle auf, er setzt sie zufolge dieses Gegensatzes zugleich auch der göttlichen gegenüber. Indem er nun die menschliche Natur in Christo als eine mit der unsrigen durchaus identische, selbst die Concupiscenz als wesentliches Moment in sich schließende begreift, muß der Mensch Christus behufs seiner Einigung mit dem Logos die Neigung zur Sünde überwinden, so daß diese Verbindung in ihrer höchsten und tiefsten Intensivität durchaus auf dem moralischen Verhalten der menschlichen Natur beruht: nicht die göttliche Natur bedingt die menschliche, von dem Verhalten der letzteren hängt vielmehr die Verbindung der ersteren mit ihr ab. So ruht nicht allein das Leben der zu erlösenden Menschheit, sondern auch des sie erlösenden Christus auf dem ethischen Princip, welches mithin durch die seine Einheit mit Gott zum Gegenstand habende Ent-

wicklung des Menschen hindurchgeht. Und zwar gilt dies von seiner Entwicklung in ihrer Totalität: der Mensch beginnt die ethische Entwicklung und führt sie so weit als es ihm seine auf sich selbst gestellte Natur an der Hand des Sittengesetzes gestattet, sucht sie sodann wenigstens in der Gesinnung, im Willen weiter zu führen. Auf diesem Punkte tritt nun der Erlöser mit seinem gottmenschlichen Charakter ein und ergänzt das Fehlende; aber auch seine erlösende That beruht auf dem sittlichen Verhalten des Menschen zum Logos in ihm; und wie die einstige bei der Auferstehung sich vollziehende Erlösung des Menschen als Belohnung für sein sittliches Thuen hienieden erscheint, so ist Alles, was Christus als Erlöser ist, durch sein menschliches Verdienst erworben.

Aus dieser Darlegung ergibt sich, daß durch die ganze religiös-sittliche Entwicklung des Menschen nach der Auffassung Theodor's unleugbar nicht blos ein semipelagianischer, sondern selbst pelagianischer Grundzug hindurchgeht, von dem sogar ihr objectives Princip, Christus, nicht frei ist. [1]) Gleichwohl läßt sich auch hier so wenig als im Punkte der Sünde ein ursächliches Verhältniß Theodor's zu Pelagius behaupten und dessen Gnadenlehre aus der antiochenischen keineswegs ableiten. Ungeachtet der nachgewiesenen Verwandtschaft nämlich ist der Gegensatz beider Systeme ein zu diametraler und der Zusammenhang der hier in Frage kommenden Lehrsätze ein zu verschiedener. Während die selbsteigene sittliche Thätigkeit des Menschen nach Pelagius eine vollkommene ist, ist sie im Systeme Theodor's eine sehr unvollkommene; hier erreicht der Wille sein Ziel nur zum kleinen Theil, dort ist das Resultat seines eigenen Strebens ein vollkommenes. Die Erlösung, welche Theodor wegen jener Unvollkommenheit als etwas Nothwendiges annimmt, muß der Pelagianismus, wenn er consequent sein will, im Principe leugnen; nimmt er sie gleichwohl auf Grund der Schriftlehre an, so kann sie ihm, da sie im Systeme eigentlich keine Stelle findet, nur als etwas Zufälliges und Ueberflüssiges erscheinen, während sie in Theodor's Systeme den Mittelpunkt bildet. Weiß Theodor auch nichts von einer den Willen in seinem diesseitigen Streben heiligenden und weihenden Gnade, so nimmt er eine solche wohl im Jenseits an, wo ihm durch dieselbe die unbesiegbare Liebe zum Guten eingegossen wird; der Pelagianismus weiß aber davon, wie im Diesseits, so auch im Jenseits nichts. Zwischen beiden Systemen bleibt also der große Gegensatz, daß, was nach Theodor der Mensch durch seine eigene Thätigkeit und durch Gnade Christi und des hl. Geistes einstens sein wird, er nach Pelagius allein durch sich ohne innere Gnade wird. Theodor geht von der an sich richtigen Prämisse aus, daß der Mensch seine Bestimmung als Bild Gottes nur

[1]) Vergl. hiemit Baur a. a. O. I, 720 ff.

durch seinen freien Willen und durch Gnade verwirklichen könne; der Irrthum besteht jedoch darin, daß er das Verhältniß beider, in der Meinung nur so das ethische Wesen des Menschen und die ihm von Schöpfung zukommende Selbstständigkeit wahren zu können, quantitativ bestimmt und den wirklichen Eintritt der Rechtfertigung vermöge seiner Anthropologie in's Jenseits verlegt. Der Pelagianismus dagegen leugnet jede innere Gnadenwirksamkeit und behauptet den endlichen Factor des Willens als völlig zureichend zur Verwirklichung des Heiles. Denn wenn er auch von Gnade redet, so beschränkt er sie auf das Gesetz und Evangelium, also gerade auf das, was Theodor als insufficient zur Heilsverwirklichung erklärt. Wir geben gerne zu, daß Theodor's System an den Schwächen des Dualismus zwischen Gott und Welt leidet; aber er sucht ihn wenigstens aufzuheben und zur wahren Einheit des Menschen mit Gott zu gelangen, wenn ihm dies wegen seines an die Stelle des religiösen tretenden ethischen Standpunktes seiner Weltanschauung auch nicht gelingt. Allein der Pelagianismus läßt diesen Dualismus geradezu stehen, oder behauptet ihn vielmehr, und macht daher nicht nur keinen Versuch, ihn zur wahren Einheit fort zu bestimmen, sondern erklärt ihn förmlich für das allein berechtigte, wahre System.

Neuntes Kapitel.

Verhältniß des Pelagianismus zum Nestorianismus.

Theodor's Christologie ist in ihrer ganzen Consequenz im Nestorianismus hervorgetreten. Sofort entsteht daher die Frage nach dem Verhältnisse dieser Häresie zum Pelagianismus.

Aus chronologischen Gründen kann von einem Ursprunge des Pelagianismus aus dem Nestorianismus nicht die Rede sein; dagegen lassen die bekannten freundschaftlichen Beziehungen des Nestorius zu den nach Constantinopel geflüchteten pelagianischen Bischöfen, so wie der Umstand, daß das Ephesinum mit dem Nestorianismus auch den Pelagianismus anathematisirte, wenigstens einen bestimmten innern Zusammenhang beider vermuthen. Daß es sich in der That so verhalte und die Lehre des Nestorius in dogmatischer Verwandtschaft mit der des Pelagius stehe, ist daraus zu erschließen, daß der Pelagianismus, wie sich später zeigen wird, auf eine entschieden nestorianische Christologie führt; denn hiernach muß letztere auch auf einer pelagianisirenden Anthropologie beruhen. Doch wird sich das Nähere ergeben, wenn wir in das Einzelne eingehen.

Fassen wir zuerst die Lehre des Nestorius von der allgemeinen Sündhaftigkeit des Geschlechtes in's Auge, so findet hierin eine Differenz zwischen ihm und den Pelagianern statt; allein so weit, daß er den kirchlichen Begriff der Erbsünde lehrt und über diesen Punkt also correct denkt, wie Mercator, [1]) und nach ihm unter den neueren Theologen Noris, [2]) die Ballerini [3]) und Garnier [4]) auf Grund seiner vier (angeblich gegen die Pelagianer, wenn vielleicht nicht vielmehr zu seiner Rechtfertigung gehaltenen) Sermonen über diesen Gegenstand [5]) annehmen zu müssen glaubten, erstreckt sich dieselbe nicht. Dies läßt sich schon aus den Reden an sich nicht beweisen. Nur soviel ergibt sich aus ihnen zunächst, daß Nestorius im Gegensatze zu den Pelagianern Folgen der Sünde für die Stammeltern des Geschlechtes, eine Veränderung und Verschlimmerung ihrer Natur durch ihren Ungehorsam annahm. [6]) Der Fluch der Sünde für den Mann besteht aber in schwerer Arbeit im Schweiße seines Angesichtes, für das Weib in den Schmerzen der Geburt, [7]) für beide zugleich im physischen und geistigen Tod, welch' letzteren er in die Beraubung der wahren religiösen Erkenntniß setzt. [8]) Diese Folgen nimmt Nestorius auch für alle von Adam abstammenden Menschen an, aber nicht einen zwischen ihnen und der Sünde Adam's bestehenden ursächlichen Zusammenhang, wie sehr es auch nach einzelnen Stellen den Schein haben mag. [9]) Der Theodor'schen Anthropologie huldigend, [10]) nimmt Nestorius als Folge

---

[1]) Marius Mercator, Opp. ed. Garnier P. I p. 73.

[2]) Histor. Pelagian. l. II c. 4 p. 262.

[3]) Ibid. c. 3 p. 487.

[4]) In seiner Ausgabe des Mercator P. II p. 326.

[5]) Bei Mercator P. I p. 73—85.

[6]) Serm. 4 adv. Pelagian. l. c. p. 84: in Adam hominum natura accipiens fundamentum ejusdem fundamenti ruina conlapsa est et facta est sub manum et potestatem diaboli, qui dejecit Adam.

[7]) Serm. I c. 4—8 p. 76.

[8]) Serm. 3 c. 2 p. 83: Duplex enim in nos mortalitas grassabatur; una quidem accidens mortali ex peccato factae naturae: altera, quae scientiae abjectione contingit; ignorare enim Deum, insensibilitatis, quae ex morte evenit, similitudinem gerit. — Ebenso Serm. in Matth. 4, 6 l. c. p. 85. 86: *Διττὴ γὰρ περὶ ἡμᾶς ἡ νεκρότης· ἡ μὲν φύσει προσγινομένη θνητῇ, ἡ δὲ γνώσεως ἀποβαλῇ φυρομένη (ἀγνωσία γὰρ Θεοῦ νεκροτικῆς ἀναισθησίας ὁμοίωμα).*

[9]) Vgl. Serm. VII de humanitate et divinitate Verbi c. 18. 19 bei Mercator l. c. P. II p. 36.

[10]) Nestorius wiederholt selbst die von Theodor zur Verdeutlichung seiner Lehre vom Ebenbilde Gottes im Menschen gebrauchten Bilder. In seiner ersten christolog. Rede bei Mercator l. c. P. II p. cap. 5 p. 5 heißt es: Quoniam enim homo divinae imago naturae est, hanc autem impulit et dejecit diabolus in corruptionem: doluit tamquam pro propria statua rex et corruptum renovat simulacrum sine semine fingens de virgine naturam etc. Hiemit vergleiche man Johann. Philo-

der Sünde Adam's für das Geschlecht nur eine wegen der Auflösung der ursprünglich lösbaren Einheit der geistigen und physischen Natur im Menschen eingetretene größere Neigung zur Sünde an; zur wirklichen Sündhaftigkeit kömmt es aber erst durch die persönliche Sünde jedes Individuums selbst, so daß auch die auf allen Nachkommen Adam's lastenden Folgen der Sünde bei ihnen, wie bei ihrem Stammvater, selbstverschuldete sind.

Unterscheidet sich hiernach nun Nestorius auch von den Pelagianern durch die Behauptung einer Verschlimmerung der menschlichen Natur durch die Sünde, so trifft er doch mit ihnen zusammen in der Lehre, daß die im Geschlechte vorfindliche Allgemeinheit der Sünde auf dem persönlichen Willen eines jeden Individuums selbst beruhe und daß es eine ererbte, von Adam herrührende Sündhaftigkeit nicht gebe. Doch besteht auch hier die Differenz wieder, daß es nach Nestorius, wie dies überhaupt in der antiochenischen Anthropologie liegt, undenkbar ist, daß es nicht in allen Menschen zur Sünde komme, während der Pelagianismus diese Möglichkeit annimmt, wenn in Wirklichkeit auch alle sündig sind. Sieht man von diesem Unterschiede ab, so hatte P. Cäleſtin nicht so Unrecht, als er in einem Briefe an Nestorius den Verdacht aussprach, er begünstige wohl die Pelagianer, weil er mit ihrer Lehre von der Sünde sympathisire. [1]) Doch darf man hierin nicht so weit als Caſſian gehen. [2])

Indessen wenn die Rede von einem innern dogmatischen Zusammenhang zwischen Nestorianismus und Pelagianismus ist, hat man insbesondere das soterio- und charitologische Moment im Auge, und von dieser Seite hat schon Prosper in seinem bekannten Epitaphium die, wiewohl ge-

---

ponus, de mundi creatione l. VI c. 10 bei Galland. t. XII p. 582. 583 und Theodoretus, quaestion. in Genes. interrogat. 20 ed. Sirmond. t. I p. 19. 20.

[1]) Mansi, Concilior. nov. Collect. t. IV p. 1034: Hoc loco, quia opportunitas sermonis exposcit, tacere non possumus quod stupemus. Legimus quam bene teneas originale peccatum, qualiter ipsam naturam asserueris debitricem, et eum debitum merito reddere qui descenderit de genere debitoris: Quid tecum faciunt qui sunt haec negando damnati? Numquam sine suspicione ea quae sibi sunt adversa conveniunt. Ejicerentur denique, si tibi quoque similiter displicerent.

[2]) De incarnation. Chr. I, 4 p. 684: Illud sane unum praetereundum non arbitramur, quod peculiare ac proprium supradictae illius haereseos (sc. Nestor.), quae ex Pelagiano errore descenderat, fuit: quod dicentes quidem solitarium hominem J. Christum sine ulla peccati contagione vixisse, eo progressi sunt, ut asserent homines si velint, sine peccato esse posse. Consequens enim existimabant, ut si homo solitarius J. Christus sine peccato fuisset, omnes quoque homines sine Dei adjutorio esse possint, quicquid ille homo solitarius sine consortio Dei esse potuisset.

schichtlich spätere, nestorianische Häresie die Mutter der pelagianischen genannt. In der That führt Nestorius' Lehre von den Folgen der Sünde für die Seele auf eine pelagianische Erlösungstheorie. Besteht hiernach nämlich der geistige Tod in der bloßen Unwissenheit, so kann objectiv die Erlösung in dieser Beziehung nur in der Mittheilung der religiösen Wahrheit als Gesetzes des wahren Lebens bestehen, und wenn er auch in den auf den Versöhnungstod Christi lautenden Worten der Schrift von der Erlösung spricht, so unterlegt er ihnen, ganz wie sein Lehrer Theodor, einen andern Sinn. Von dem zwiefachen durch den Teufel bewirkten Tod, sagt er, hat uns Christus befreit, indem er die Seele durch belebende Gebote aufrichtete, durch die Auferstehung aber das, was sterblich ist, wiederherstellte und neu schuf. [1]) Damit sinkt aber Christus zu einem bloßen Lehrer herab und sein Tod hat nur die Bedeutung eines zum sittlichen Kampfe auffordernden und aufmunternden Beispieles. [2]) Ueber die moralische Auffassung des Werkes Christi, die offenbar eine Consequenz des die Erlösung, wenn auch nicht ausschließlich, so doch vorherrschend als Vollendung der ersten Schöpfung auffassenden Begriffes derselben ist, zur wahrhaft reconciliatorischen Bedeutung desselben, kömmt sonach Nestorius nicht hinaus. Auf diese dem Pelagianismus angehörige Vorstellung von dem Wesen der objectiven Erlösung führt auch seine Verhältnißbestimmung der beiden Naturen in Christo. Einigen sich dieselben nämlich in dem Erlöser nicht in Wahrheit, sind sie blos mit einander verbunden, so daß die zwei unter sich unterschiedenen Naturen zwei Subjecte sind, so ist das Werk Christi nicht mehr als wahrhaft gottmenschliches zu begreifen, da die göttliche Natur sich zu der von der menschlichen vollbrachten Erlösung nur noch zuschauend verhält. Damit geht nun die eigentlich erlösende Kraft Christi negativ und positiv, die Kraft der Entsündigung und Heiligung, verloren und es bleibt das Leiden und Sterben des Herrn nur noch in der Bedeutung eines Beispieles für die Menschheit übrig. In dieser auf eine pelagianische Soteriologie treibenden Consequenz hat den Nestorianismus schon Cassian erkannt. Wenn nicht derselbe Christus, sagt er, aus Maria ist, der aus Gott

---

[1]) Serm. III adv. Pelagian. c. 2 l. c. p. 83: Utriusque ergo mortis opifex diabolus factus est, quem Christus elidens ex utraque vitam nostram mortificatione levavit: animam videlicet praeceptis vivificantibus erigens, resurrectione vero id quod mortale est, recreans atque restituens; impulsore enim collapso quod ab eo impulsum fuerat, sublevatur. — Im Sermon zu Matth. 4, 6 l. c. p. 86 heißt es: *ὧν ἀμφοτέρων ἐργάτης ὁ διάβολος, ὃν καταβράξας Χριστὸς ἤγειρεν ἐξ ἀμφοτέρων τὴν φύσιν νεκροτήτων· τὴν μὲν ψυχὴν δόγμασι ζωοποιοῖς ἀνορθώσας, ἀναστάσει δὲ τὸ θνητὸν ἀνακτήσας τοῦ γὰρ ὠθοῦντος πεσόντος, τὸ ὠθούμενον στήσεται.*

[2]) Serm. in Matth. 4, 6 p. 86: *Καὶ ὁ τῆς παλῆς τῷ βιῷ καταλέλειπται πίναξ, ὅπως ἡ φύσις εἰς ἐκεῖνον ὁρῶσα ῥωννύηται.*

geboren ist, so machst du ohne Zweifel zwei Christus, nach jener frevelhaften pelagianischen Gottlosigkeit, welche behauptete, es sei blos der Mensch (solitarium hominem) aus der Jungfrau geboren worden, und lehrte, Christus sei mehr Lehrer als Erlöser des Menschengeschlechtes gewesen, weil er den Menschen nicht die Erlösung des Lebens, sondern blos ein Beispiel des Lebens gegeben habe, nämlich daß die Menschen ihm nachfolgten und, indem sie Aehnliches thuen, zu Aehnlichem gelangten. Euere Gottlosigkeit hat also einen Ursprung und die Wurzel der Irrlehren ist ein und dieselbe. Jene behaupten, aus Maria sei blos ein Mensch geboren worden, und du desgleichen. Jene trennen den Menschensohn vom Gottessohn und du ebenso. Jene sagen, Christus sei durch die Taufe zum Erlöser geworden, du, er sei in der Taufe Tempel Gottes geworden. Jene leugnen nicht, daß er nach dem Leiden Gott geworden sei, du aber leugnest dies auch nach seiner Himmelfahrt. Nur in einem Punkte also unterscheidet sich euere Verkehrtheit, indem jene den Herrn auf Erden lästern, du aber im Himmel. Du hast also, wie nicht in Abrede zu stellen ist, diejenigen übertroffen, welche du nachahmst. Denn jene hören doch so zu sagen einmal auf, Christum als Gott zu leugnen, du aber niemals. [1]) So richtig dies ist, so irrt dagegen Cassian, wenn er meint, daß deshalb der Nestorianismus als spätere Häresie aus dem Pelagianismus stamme. Der zwischen beiden Häresieen bestehende innere dogmatische Zusammenhang ist kein ursächlicher, kein geschichtlich vollzogener. [2])

Wie es sich aber mit dem charitologischen Momente in der Aneignung des Heiles in Christo durch den Menschen nach dem Nestorianismus verhält, ergibt sich zuerst aus seinem Begriffe der objectiven Erlösung. Ist die Erlösung wesentlich Belehrung und Beispiel, so kann die von ihr auf den Menschen übergehende Wirkung lediglich in einer Aufmunterung, in einem lebendigen Aufruf des Willens zu sittlicher Kraftäußerung bestehen, die der Mensch aber selbst entfaltet. Schon hiemit ist das Verhältniß des

---

[1]) De incarnation. l. VI c. 14 p. 758. 759.

[2]) Daß Cassian zwischen Nestorianismus und Pelagianismus nicht blos eine Parallele ziehen will, wie uns der Art. Cassian im Freib. Kirchenlex. II. 398 versichert, sondern beide in das oben bezeichnete ursächliche Verhältniß setzt, ergibt sich aus folgenden Stellen. Nachdem er de incarnatione Christi I, 4 p. 686 gesagt: consentaneae sibi in quibusdam sunt pristina illa haeresis et haec nova, führt er letztere, die Nestorianische, auf die erstere des Pelagius zurück ibid. c. 3 p. 684: supradicta illa haeresis ex Pelagiano errore descenderat. V, 1 p. 721 nennt er die nestorianische Lehre discipula atque imitatrix haeresis Pelagianae, was er I, 4 p. 626 an dem Lehrpunkte von der Sünde nachweist. Vgl. auch V, 2. 3. p. 723. 725. — Wenn das richtig ist, was Baronius ad ann. 430 über den Zweck der Abfassung der Schrift von der Incarnation Christi sagt, so erklärt sich Cassian's Ansicht über das Verhältniß beider Häresieen freilich leicht.

menschlichen Factors zum göttlichen in der Erlösung verkehrt. Noch mehr tritt diese in pelagianische Soteriologie auslaufende Verkehrung in der nestorianischen Verhältnißbestimmnng der in Christo verbundenen beiden Naturen hervor. Wenn nämlich nach ihr der Grund der Verbindung des Logos mit dem Menschen Jesu kein anderer als das von Gott vorhergesehene sittliche Verhalten des letzteren ist, so vermag offenbar der Mensch, wie Jesus durch selbsteigene sittliche Kraftentfaltung in Verbindung mit dem Logos trat, ebenso durch selbsteigenes Thuen sich der Ertheilung der Gnade durch Gott würdig zu machen. In der That ist sonach der Nestorianismus in der Anwendung seiner Christologie auf die subjective Erlösungslehre dieselbe Häresie, wie die cälestianische oder pelagianische, wie schon Cyrill von Alexandrien in einem Schreiben an Theodosius bemerkt hat. Die Cälestianer, sagt er, erkühnen sich, über den Leib oder die Glieder Christi, d. i. von der Kirche zu lehren, daß nicht Gott, d. i. der hl. Geist, den Glauben und alles zum Leben und zur Frömmigkeit und zum Heile Nothwendige einem Jeden nach seinem Wohlgefallen (*ἰδίᾳ καθὼς βούλεται*) zutheile, sondern daß die durch ihre Uebertretung und Sünde aus ihrer Seligkeit (*μακαριότητος*) herausgefallene und von Gott getrennte und dem Tode überantwortete Natur des Menschen kraft ihrer natürlichen Einrichtung (*ἡ κατατεταγμένη τοῦ ἀνθρώπου φύσις*) nach der Würdigkeit ihres Willens (*αὕτη κατὰ τὴν τῆς προαιρέσεως ἀξίαν*) den hl. Geist ebenso herbeirufe, wie von sich entferne. Die Nestorianer aber haben über das Haupt des Leibes, Christus, dieselbe verwegene Vorstellung. Sie sagen nämlich, daß, weil Christus unsere Natur habe, Gott aber wolle, daß alle Menschen gerettet werden, und ein Jeder durch seinen eigenen Willen seinen Fall wieder gut und sich des Erlösers würdig mache, deshalb auch nicht der Logos geboren worden sei, sondern der aus Maria Geborene habe wegen der Würdigkeit seines natürlichen Willens den Logos sich folgen, indem er allein durch seine Würdigkeit und Gleichnamigkeit mit dem Logos an der Sohnschaft theilgenommen habe. [1])

Aus dem durch die seitherige Erörterung gewonnenen Resultat, daß zwar Pelagianismus und Nestorianismus in einem innern verwandten, aber nicht ursächlichen und geschichtlich vermittelten Verhältniß zu einander stehen, begreift sich auch die persönliche Freundschaft der Häupter beider Häresieen. Mag auch keine Partei die Lehren der andern förmlich angenommen haben, so hat doch jedenfalls nicht die Häresie im Allgemeinen und der Widerspruch gegen die kirchliche Lehre allein, sondern das Gefühl der innern Zusammengehörigkeit und eine gewisse Einsicht darein beide Parteien einander genähert; und sicher ist es zu wenig gesagt, wenn Garnier behauptet, die

[1]) Photius, biblioth. cod. 54. ed. Hoeschel p. 20.

Pelagianer hätten die zum Nestorianismus treibenden Consequenzen keineswegs angenommen, sondern sie blos aus Inconsequenz (vitio ἀνακολουθίας) geduldet, und daß es sich mit Nestorius in Bezug auf den Pelagianismus ebenso verhalte. [1]) Freilich wird uns nirgends berichtet, daß Nestorius zum Pelagianismus oder die Pelagianer zum Nestorianismus sich bekannt hätten, was auch sehr unklug gewesen wäre; aber folgt daraus, daß sie aus Inconsequenz nicht angenommen, was sie consequent hätten thuen sollen?

Je klarer sodann von den damaligen Theologen, wie gezeigt, der Lehrzusammenhang zwischen Nestorius und den Pelagianern erkannt war, desto mehr ist man zur Annahme berechtigt, daß das Ephesinum nicht etwa blos aus kirchlichpolitischen Gründen und aus Gefälligkeit gegen den Papst für die Verurtheilung des Nestorius gewesen sei, sondern auf Grund der Einsicht in die dogmatische Verwandtschaft der beiden häretischen Lehren mit dem Nestorianismus auch den Pelagianismus abermals verworfen habe. [2])

Zehntes Kapitel.

Die Ansicht der Pelagianer.

In keiner der genannten Beziehungen haben die Pelagianer selbst ihre Lehre aufgefaßt, sondern leiteten dieselbe, was vom geschichtlichen Standpunkte aus auch der nächstgelegene Erklärungsversuch ist, unmittelbar aus der kirchlichen Anthropologie der vier ersten Jahrhunderte ab. Um nämlich den Vorwurf, daß ihre Doctrin eine neue, zuerst von ihnen vorgetragene sei, zu entkräften, behaupteten sie nach der Weise aller Häretiker, daß dieselbe die ächt katholische, weil mit der altkirchlichen identische Lehre sei. Den Beweis hiefür suchten sie durch Berufung auf die Väter zu führen. So will das Haupt der Häresie, Pelagius, den Satz, der Mensch könne hienieden schon durch sich (ohne innere Gnade) schlechthin sündelos sein, bei ihnen finden. In der That lehren sie im Allgemeinen auch, daß der Mensch ohne Sünde sein könne. Ueber die Beweiskraft der hiefür beigebrachten Zeugnisse hat aber schon Augustin bemerkt, daß, da jene pelagianische die innere Gnadenwirksamkeit auf den Willen ausschließende Lehre

---

[1]) In seiner Ausgabe der Opp. Mercator. P. I dissertat. VII p. 433.

[2]) In dem Synodalschreiben der ephesin. Väter an P. Cälestin bei Mansi, t. IV p. 1338 sub fin.

eine notorisch unchristliche sei, und wohl Keiner, der ihr anhänge, zu den Christen zu zählen sei, dieselben nicht nur Aussprüche blos einzelner katholischer Schriftsteller, sondern zugleich so unentschieden seien, daß sie weder gegen seine, noch gegen des Pelagius eigene Ansicht sprächen. [1]) Wenn Hilarius Pictaviensis zu Matth. 5, 8 sage, daß wir nur als Vollkommene im Geiste und zur Unsterblichkeit Verwandelte das, was den Herzensreinen allein verheißen ist, nämlich das Unsterbliche in Gott, sehen werden, so sei damit nicht, wie Pelagius meine, die schlechthinige Sündelosigkeit des Menschen in seinem Sinne, sondern nur dies behauptet, daß der Mensch reinen Herzens sein könne. Und wer, fragt Augustin, möchte dies auch nicht zugestehen? aber, fügt er bei, durch die Gnade Gottes, durch Jesus Christus, und nicht durch den freien Willen allein. Wenn ferner Hilarius sage, Job habe hl. Schriften gelesen, um sich von aller Bosheit zu enthalten, weil er mit seinem durch keinen Fehler befleckten Geiste allein Gott verehrte, die Verehrung Gottes aber sei eigentliche Pflicht der Gerechtigkeit, so sage Job nur, was er gethan, nicht aber was er in dieser Zeitlichkeit vollführt habe; das Thuen aber setze im Menschen die Concupiscenz voraus, indem es im Kampfe mit dem innern Uebel der Concupiscenz durch innern Streit bestehe, wogegen das Vollführen gar keinen Gegner zu bekämpfen habe und daher mit der Freude des vollen Friedens verknüpft sei. [2]) Nur von demjenigen könne man daher sagen, er sei ohne Sünde, in dem keine Sünde wohne, nicht von dem, der durch Enthalten von dem bösen Werke sagt: Nicht ich thue es, sondern die in mir wohnende Sünde. Nun lehre aber Hilarius [3]) in der That, daß, wenn Gott die Sünder verschmähte, er fürwahr alle verschmähen würde, weil Keiner ohne Sünde sei, und beziehe letzteres nicht etwa auf die vergangenen Sünden, da er ja nicht schreibe, Niemand sei ohne Sünde gewesen, sondern, Niemand sei ohne Sünde. Hiemit sei aber die Nothwendigkeit der Gnade dar-

---

[1]) De natur. et gr. contra Pelag. c. 60. 61 (n. 70. 71): Nullo tamen modo nisi adjuvante gratia salvatoris Christi crucifixi et dono spiritus ejus, vel quoslibet ad plenissimam perfectionem, vel quemquam ad qualemcunque provectum verae piaeque justitiae pervenire, qui negaverint, nescio utrum recte possint in qualiumcunque Christianorum numero deputari. Ac per hoc et ea testimonia, quae non quidem de scripturis canonicis, sed de quibusdam catholicorum tractatorum opusculis posuit, volens occurrere iis qui eum solum dicerent ista defendere, ita sunt media, ut neque contra nostram sententiam sint, neque contra ipsius.

[2]) Facere est ergo justitiam, in vero Dei cultu cum interno concupiscentiae malo interna conflictatione pugnare: perficere autem, omnino adversarium non habere.

[3]) In Ps. 118, 8. S. Bd. 1 S. 490 Anm. 5.

gethan, ohne welche Keiner gerechtfertigt werde, da der freie Wille der Natur für sich nicht hinreiche. [1])

Mit besonderer Vorliebe beruft sich Pelagius auf Ambrosius, aus dessen Schriften der römische Glaube vorzüglich hervorleuchte, der wie eine herrliche Blume unter den lateinischen Schriftstellern hervorrage und dessen Glauben und reinsten Sinn in seinen Schriften nicht einmal ein Feind anzutasten gewagt habe. [2]) Mit ihm und in seinem Sinne, meint Pelagius, lehre Ambrosius, daß der Mensch, wenn er wolle, ohne Sünde sein könne, indem er von Zacharias und Elisabeth rühmend erwähne, daß sie in allen Satzungen des Gesetzes tadellos gewandelt seien. [3]) Die Ungegründetheit dieser Behauptung hat aber schon Augustin zur vollkommenen Genüge dargethan. Könne man, sagt er, die Möglichkeit einer vollkommenen Sündelosigkeit hienieden schon, wenn es der Wille Gottes sei, bei welchem Alles möglich sei, an sich auch nicht leugnen, so ergebe doch eine nähere Prüfung jener Behauptung des Ambrosius, daß er unter der Sündelosigkeit in jener Stelle nur ein gewisses anerkennungs- und lobenswerthes Benehmen unter den Menschen, das Niemand gerechter Weise anklagen und beschuldigen könnte, nicht aber jene vollkommene Gerechtigkeit, in welcher wir wahrhaft und durchaus fleckenlos und vollkommen leben, [4]) oder wie Augustin anderwärts ausführt, eine unvollkommene Vollkommenheit der menschlichen Gerechtigkeit verstehe. [5]) Denn anderswo [6]) sage Ambrosius bestimmt, Niemand in dieser Welt könne ohne Sünde sein, was er in einer andern Stelle näher so erkläre: Der Apostel sage, daß mit ihm sich viele Vollkommene in dieser Welt befänden, die aber, wenn man die wahre Vollkommenheit im Auge habe, nicht vollkommen sein konnten. Denn er selbst sage ja: Jetzt sehen wir wie durch einen Spiegel räthselhaft, einstens aber von Angesicht zu Angesicht; jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich erkennen, sowie ich erkannt bin! So gäbe es Unbefleckte ebenso in dieser Welt, wie es Unbefleckte im Reiche Gottes geben werde, während doch fürwahr, wenn man die Sache genauer nehme, Keiner unbefleckt sein könne, weil Keiner ohne Sünde sei.

Pelagius berief sich für seine Lehre auch auf folgende Stelle aus Ambrosius: Da die Kirche aus Heiden, d. i. aus Sündern gebildet ist, wie kann sie aus Befleckten eine unbefleckte sein, wenn nicht zuerst durch

---

[1]) De natur. et gr. n. 72. 73. Daß Hilarius wirklich lehrt, was Augustin in dieser Stelle durch Interpretation erschließt, darüber s. Bd. I. S. 497 ff.

[2]) De grat. Chr. c. 43 (n. 47).

[3]) De natur. et gr. c. 63 (n. 74). De grat. Chr. c. 48 (n. 53).

[4]) De grat. Chr. c. 48 (n. 53).

[5]) De peccator. merit. l. II c. 13 (n. 18 seqq.).

[6]) In dem verloren gegangenen Commentare zu Jesaias.

die Gnade Christi, indem sie von der Sünde gereinigt worden ist; sodann weil sie sich vermöge der Eigenschaft nicht zu sündigen (per qualitatem non peccandi) von Sünden enthält? Allein wie Augustin Pelagius entgegenhält, unterließ er es, die unmittelbar folgenden gegen ihn zeugenden Worte der Stelle beizufügen: Denn nicht ist sie, die Kirche, von Anfang unbefleckt, denn das ist der menschlichen Natur unmöglich, sondern durch Gottes Gnade und ihre eigene Qualität, indem sie nicht mehr sündigt, geschieht es, daß sie unbefleckt erscheint. [1]) Unter dem Anfang aber, fügt Augustin erklärend bei, sei unsere Geburt aus Adam gemeint. Denn ohne allen Zweifel sei Adam selbst unbefleckt erschaffen worden; allein bei denen, welche von Natur Kinder des Zornes seien, weil sie von jenem das, was in ihm befleckt worden sei, erben, habe Ambrosius es für eine Unmöglichkeit der menschlichen Natur bezeichnet, daß sie von Anfang an unbefleckt seien. [2]) Deßhalb lehre Ambrosius auch weiter, daß der menschliche Wille als natürliche Possibilität nicht, wie Pelagius meine, unversehrt, sondern entnervt und schwach sei (enervem infirmamque), und wie Pelagius die Gnade für den Willen als reine Possibilität nicht für nothwendig halte, so schließe Ambrosius auf die Nothwendigkeit der Gnade Gottes durch Christus. [3]) Wenn daher, fragt Augustin mit Recht, Ambrosius auch lehre, Zacharias und Elisabeth seien in allen Satzungen des Gesetzes ohne Klage gewandelt, leugne er etwa, daß es mit der Gnade Gottes durch Jesus Christus geschah? Der Umstand, daß Zacharias und Elisabeth noch der Zeit der alttestamentlichen Oeconomie angehörten, begünstige die Bejahung dieser Frage nicht. Denn es sei zweifellos, daß auch Gerechte gelebt hätten vor dem Leiden Jesu Christi, welcher den hl. Geist, der uns gegeben sei, verleihe, durch welchen sich die Liebe in unsere Herzen ergieße, durch welche allein Alle gerecht seien, welche immer es seien. [4])

Augustin bleibt jedoch bei dieser mehr durch Deduction gewonnenen Behauptung nicht stehen, er beweist auch aus den Schriften des Ambrosius, daß dieser Bischof wirklich die göttliche Gnade als Heilsfactor lehrt. In einem Hymnus mahne er um den Geist zu bitten: Votisque praestat sedulis, sanctum mereri spiritum. In der Exposition zu Luc. 1, 3 sage er, daß es dem Evangelisten allein nicht gut geschienen habe, weil ja Christus bewirke, daß, was gut sei, auch uns gut scheinen könne, da er rufe, wessen er sich erbarme. [5]) Die Kirche, sage er anderwärts, könne als

[1]) De nat. et gr. n. 75. De gr. Chr. 55.
[2]) De natur. et gr. l. c.
[3]) De grat. Chr. n. 55.
[4]) De nat. et gr. n. 74.
[5]) Ibid. n. 75. S. die Stelle Bd. I S. 576 A. 1.

eine aus Sündern gebildete unbefleckt sein nur dadurch, daß sie zuerst durch Gnade von Sünde gereinigt sei, sodann weil sie vermöge der Eigenschaft nicht zu sündigen sich der Sünden enthalte.[1]) Freilich berief sich Pelagius in seiner Schrift pro libero arbitrio für seinen Begriff der Gnade wiederum auf Ambrosius; daß aber mit Unrecht, hat ihm Augustin gleichfalls nachgewiesen.[2]) Die unbedingte, und nicht blos relative Nothwendigkeit der Gnade begründet Augustin durch die Stelle aus Exposit. Evangel. sec. Luc. X, 91[3]); die Innerlichkeit derselben gegenüber der blos äußerlichen Ansicht des Pelagius hierüber durch Berufung auf X, 89 derselben Schrift;[4]) die absolute Wirksamkeit der Gnade begründet er mit VII, 27[5]) und II, 84.[6]) Beweisen diese Stellen in der That das, wofür Augustin sie beibringt, so ist er dagegen im Irrthum, wenn er meint, Ambrosius lehre, nicht blos die anfangende, sondern auch die gesteigerte Liebe zu Gott sei Wirkung der inneren Gnade, indem er sage, daß einer um so mehr liebe, je mehr er schulde, wenn er nur die Gnade empfange. Vielmehr ist, wie schon früher bemerkt wurde[7]), der Sinn dieser, daß wer die rechtfertigende Gnade in Christo empfangen habe, Gott dafür nichts als die Liebe geben könne, und zwar desto größere Liebe, ein je größerer Schuldner Gottes er war. Von der Größe des Schuldbewußtseins wird nach dieser Stelle die Größe der Liebe des Gerechtfertigten abhängig gemacht.

Nicht besser ist Pelagius mit den aus Hieronymus entlehnten Stellen daran. Wenn dieser Kirchenvater sagt, mit freiem Willen habe uns Gott erschaffen, wir würden weder zur Tugend noch zu Fehlern mit Nothwendigkeit gezogen, weil wo Nothwendigkeit herrsche, keine Belohnung stattfinde,[8]) so gehört offenbar diese Stelle zu jenen testimonia media, welche, je nachdem man sie faßt, wahr oder nicht wahr sind, und die daher an sich wie nicht für Pelagius, so auch nicht gegen Augustin sprechen. Denn im ausdrücklich erwähnten Gegensatz zur Nothwendigkeit spricht dieselbe einfach die Freiheit der menschlichen Handlungen aus, keineswegs aber, daß der Mensch allein aus sich (ohne Gnade) wie die Sünde so das Gute thue, wie denn Hieronymus diese Ansicht geradezu bekämpft.[9]) Ferner hat die von Pelagius citirte Commentation desselben Kirchenvaters zu Matth. 5, 8, kein Bewußtsein der

---

[1]) Ebendaselbst S. 553 A. 1.
[2]) De grat. Chr. c. 44 (n. 48 seqq).
[3]) S. Bd. I S. 568 Anm. 2.
[4]) Ebendas. S. 577 A. 2.
[5]) Ebendas. S. 577 A. 1.
[6]) Ebendas. S. 575 A. 1.
[7]) Bd. I S. 596 A. 5.
[8]) S. die Stelle Bd. I S. 669 Anm. 2.
[9]) S. Bd. I S. 688 ff.

Sünde klage sie, die selig gepriesenen Herzensreinen, an; der Reine werde mit reinem Herzen geschaut, der Tempel Gottes könne nicht befleckt sein, — nicht den Sinn, als ob der Mensch hienieden ohne (alle) Sünde sein könne, denn gerade dies bestreitet Hieronymus auf das Entschiedenste, [1]) sondern es will damit, wie Augustin bemerkt, nur gesagt sein, conando, laborando, orando, impetrando werde in uns bewirkt, daß wir zu jener Vollkommenheit, in der wir Gott mit reinem Herzen schauen können, mit seiner Gnade durch Jesus Christus geführt werden.

Endlich nennt Pelagius Lactantius, welcher sage, daß der Meister und Lehrer der Tugend dem Menschen vollkommen ähnlich (simillimum) werden müsse, damit er durch Ueberwindung der Sünde lehre, der Mensch könne die Sünde überwinden, und durch Bezähmung der Begierden des Fleisches zeige, das Sündigen sei nicht Sache der Nothwendigkeit, sondern des Vorsatzes und Willens. [2]) Allein nicht einmal dieses Zeugniß ist dem Häresiarchen günstig. Augustin, welcher den von Pelagius nicht namentlich genannten Verfasser, dem diese Worte angehören, nicht kannte, und die Stelle nur als solche beurtheilen konnte, bemerkt dagegen, daß sie auf einer unkirchlichen Christologie beruhe, als ob nämlich in der menschlichen Natur Christi die Concupiscenz vorhanden gewesen, die der Erlöser sodann zu bekämpfen gehabt hätte. Der Verfasser, sagt Augustin, mag zusehen, wie er seine Worte exponiren kann, wir dagegen zweifeln durchaus nicht daran, daß Christus keine Sünde zur Bekämpfung in sich hatte, da er in der Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde, und nicht im Fleische der Sünde geboren worden. Und wenn man in dem Erlöser auch wegen der Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde nach dem Zeugnisse des Evangeliums selbst gewisse desideria carnis, die an sich nicht unerlaubte Begierden sind, wie Hunger, Durst, Erholung von der Müdigkeit, annehmen muß, so lag ihm durchaus ferne, durch sie, wiewohl sie ohne Schuld sind, in Schuld zu verfallen, wie dies bei gewöhnlichen Menschen geschieht. [3]) Aber selbst abgesehen hievon ist die Stelle ohne alle Beweiskraft für Pelagius, da die Anthropologie des Lactantius eine von der pelagianischen vielfach verschiedene ist. Während Pelagius behauptet, daß der Mensch selbst vor und ohne Christus ohne Sünde sein könne, lehrt Lactantius, wenn er auch von Erbsünde nichts weiß, wenigstens, daß der natürliche Mensch vermöge seiner Sinnlichkeit nicht ohne Sünde sein könne, vielmehr jeder durch eine Art von Nothwendigkeit ihr verfalle, [4]) und daß Christus, eben um die Menschheit hievon zu erlösen, in die Welt gekommen sei. Aber nicht einmal vom Christen behauptet Lactantius die Möglichkeit der schlecht-

[1]) Bd. I S. 650.

[2]) Divin. institut. l. IV, 24. 25.

[3]) August., de natur. et grat. n. 71.

[4]) S. Bd. I 457. 458.

hinigen Sündelosigkeit, wiewohl er sagt, in Christus sei der Sohn Gottes Mensch geworden, um zu zeigen, daß der Mensch die Sünde meiden könne. Ausdrücklich lehrt er, so lange der Mensch von dem Fleische beläſtigt sei, könne Keiner ohne Sünde sein; die sterbliche Beschaffenheit des Menschen lasse es nicht zu, daß er von aller Makel frei sei; es sei beinahe übermenschlich, etwas nicht einmal in Gedanken zuzulassen, was entweder zu thuen Sünde oder zu sagen ein Frevel wäre, weßhalb selbst gerechte Menschen, welche sich von jedem ungerechten Werke zu enthalten vermögen, bisweilen doch durch die Gebrechlichkeit besiegt würden, so daß sie entweder im Zorne Böses sagen, oder beim Anblicke reizender Gegenstände in stillen Gedanken darnach gelüsten. [1]) Verwandt mit Pelagius kann daher Lactantius nur durch seine Vorstellung von der Gnade als bloß äußerer, d. h. durch seine Lehre sein, daß die Gnade, durch welche der Mensch seine sittliche Vollkommenheit erreiche, die Lehre und das Beispiel Christi sei. Daß übrigens selbst diese Anschauung nicht geradezu mit der pelagianischen identificirt werden dürfe, weil sie in einer anderen Grundanschauung wurzelt, ist schon anderwärts von uns erörtert worden. [2])

Endlich behauptet Pelagius, daß Augustin selbst in seinen antimanichäischen Schriften, namentlich in dem Werke de libero arbitrio, gerade wie er gedacht und gelehrt habe. Wie es sich hiermit verhalte, gehört in die Darstellung der Augustinischen Lehre zur Erörterung, welche die Frage nach dem Verhältnisse Augustins zu sich selbst in den verschiedenen Perioden seiner Lehrthätigkeit zum Gegenstand einer näheren Untersuchung zu machen hat. [3])

Nicht allein mit den Lateinern, auch mit den griechischen Vätern glaubte Pelagius übereinzustimmen; ja auf sie schien er sich mit noch größerer Genugthuung zur Zurückweisung des ihm gemachten Vorwurfes der Häresie zu berufen. In erster Linie wurde von ihm Chrysostomus erwähnt, den er zu den Seinigen zählt, weil er ja lehre, daß die Sünde keine Substanz, sondern ein böser Act, und daß, eben weil sie nichts Natürliches (Naturnothwendiges) sei, sondern aus dem freien Willen hervorgehe, gegen sie das Gesetz gegeben worden sei. Wie sehr aber Pelagius hierin sich im Irrthum befindet, ergibt sich daraus, daß er, den Begriff der Erbsünde dem manichäischen Begriffe der Sünde gleichsetzend, meint, Chrysostomus leugne überhaupt einen Einfluß der Sünde Adams auf sein Geschlecht und fasse den freien Willen als ein durchaus indeterminirtes Vermögen, während er doch im Gegensatze zum Manichäismus mit obigen Worten nur

---

[1]) Divin. instit. VI, 13.

[2]) Bd. I. S. 461—478.

[3]) Pelagius beruft sich auch noch auf Sixtus, den röm. Bischof und Martyrer; allein da die ihm zugeschriebene Schrift de libero arbitrio, wie schon früher erwähnt wurde, dem Pythagoräer Xystus angehört, übergehen wir ihn hier.

lehren kann, daß die Sünde an sich ihren Ursprung nicht in der Natur, sondern in dem freien Willen des Menschen habe, so daß die Definition der Sünde als actus malignus, wie Augustin bemerkt, nicht auf die dermalige menschliche Natur geht: denn, fügt er bei, jetzt handle es sich um die befleckte Natur und um die Gnade Gottes, von welcher sie durch den Arzt Jesus Christus geheilt werde, dessen sie nicht bedürfte, wenn sie, welche von Pelagius als gesunde oder wie wenn der freie Wille allein zum Nichtsündigenkönnen genügte, vertheidigt werde, gesund wäre. [1]) Freilich kann man Augustin entgegnen, daß Chrysostomus auch der mit der Erbsünde behafteten menschlichen Natur den freien Willen zuspreche und ihn im Gegensatze zu gnostisch manichäischen Ansichten als liberum arbitrium fasse, und daß demgemäß der Begriff der Sünde als actus malignus der Natur des Menschen auch nach Adams Sünde gelte. Aber anderseits ist ebenso wahr, daß deßhalb Chrysostomus nicht der Ansicht des Pelagius huldigt. Einmal lehrt er einen Einfluß der adamitischen Sünde auf das Geschlecht; wenn er sodann aber auch noch die menschliche Freiheit als Wahlvermögen dem erbsündigen Menschen zuspricht, so nimmt er doch wieder eine solche sittliche Schwächung an, vermöge deren die Gnade für den Willen, wenn er das Gute vollbringen soll, ein Bedürfniß ist. Davon also, daß der Mensch mit seinem Willen nach Adams Sünde ebenso wie vorher selbst ohne Gnade sündelos sein könne, weiß Chrysostomus nichts.

Nachdem der Häresiarch solcher Ueberzeugung über den vermeintlich traditionellen Character seiner Lehre war, ist es nicht mehr zu verwundern, wenn auch die Schüler sich mit der völligen Uebereinstimmung ihres Meisters mit den orientalischen Kirchen rühmten und denen, die nicht Pelagianer sein wollten, mit dem Anathem dieser Kirchen drohten. [2]) Diese Illusion hat ihnen Augustin zerstört durch den actenmäßigen Nachweis, daß die vierzehn Bischöfe auf der Synode zu Diospolis nur deßhalb die ihrem Meister zur Last gelegten Grundsätze nicht condemnirt, vielmehr beziehungsweise approbirt hätten, weil er sie zuvor durch Erklärungen gemildert habe; und daß sie ihn von der Häresie nicht losgesprochen, ohne daß er zuvor die dem katholischen Glauben widersprechenden Lehren verdammt hatte. Wenn also, schließt Augustin, Pelagius deßhalb losgesprochen worden, weil er die ihm vorgehaltenen Lehren anathematisirte, so sind dieselben offenbar vom Concil selbst verdammt. [3]) So hat allerdings, um diese allgemeine Behauptung

---

[1]) De natur. et grat. n. 76.

[2]) De gestis Pelagii n. 25: Haec sunt, quae nonnullis fratribus, quidam talia sentientes, ita persuadere conabantur, ut de orientalibus comminarentur Ecclesiis, quod nisi haec tenerent, earum possent judicio condemnari.

[3]) Ibid: Ecce quatuordecim antistites orientalis Ecclesiae, in ea terra cui Dominus praesentiam suae carnis exhibuit, Pelagium non absolverent, nisi ea tam-

Auguſtins im Einzelnen nachzuweiſen, die genannte Synode den aus einer Schrift des Pelagius entnommenen Satz, der Menſch könne nicht ohne Sünde ſein, wenn er nicht zuvor die Kenntniß des Geſetzes habe, nicht mit dem Anathem belegt, aber nur auf ſeine Erklärung hin, daß er damit nicht, wie ſeine Ankläger (Heros und Lazarus) behaupteten, meine, derjenige könne nicht ſündigen, der die Kenntniß des Sittengeſetzes habe, ſondern daß durch die Kenntniß des Geſetzes der Menſch im Nichtſündigen (ad non peccandum), wie auch Jeſ. 8, 10 beſage, unterſtützt werde. [1]) Indem die Synode dieſe Erklärung für genügend hielt und ſie für nicht abweichend von der Kirchenlehre anſah, hat ſie offenbar nicht die pelagianiſche Lehre approbirt, daß die Kenntniß des Geſetzes die Gnade Gottes durch Chriſtus ſei, welche nach Röm. 7, 24 von dem Leibe dieſes Todes erlöst. [2]) Befragt über den ihm vorgehaltenen Satz, daß Alle durch ihren eigenen Willen geleitet würden, gab Pelagius die Erklärung ab, er habe das wegen des freien Willens geſagt, den Gott bei der Wahl des Guten unterſtütze; der ſündigende Menſch aber, weil freien Willens, ſei ſelber ſchuldig. Wenn nun hierauf die Biſchöfe erklärten, auch das weiche nicht von der Kirchenlehre ab, ſo haben ſie doch damit nicht verneint, daß der Wille auch durch Gottes Gnade gelenkt werde. [3]) Den ächt pelagianiſchen Satz, der Menſch könne, wenn er wolle, ohne Sünde ſein, ſo wie andere ähnliche Aeußerungen aus dem Briefe an Demetrias, in denen jener allgemeine Satz angewandt erſcheint, ließen die Väter des Concils paſſiren auf die dem Anſcheine nach einer Retractation gleichkommenden Erwiederung hin, daß zwar der Menſch ohne Sünde ſein und Gottes Gebote beobachten könne, wenn er wolle; denn dieſe Poſſibilität habe ihm Gott gegeben. Aber er behaupte nicht, daß ſich einer, vom Kindes- bis zum Greiſenalter, in Wirklichkeit finde, der niemals geſündigt, ſondern daß der von ſeinen Sünden Bekehrte durch eigene Mühe und Gnade Gottes ohne Sünde ſein könne, ohne daß er jedoch deßhalb für alle Zukunft unwandelbar wäre. Indem nun das Concil obige Worte unbeanſtandet ließ, hat es nicht die pelagianiſche Lehre, der Menſch könne durch ſeinen Willen mit der Gnade, durch die er erſchaffen iſt, ohne Sünde ſein, als die altkirchliche approbirt. [4]) Der Verurtheilung ſeiner Lehre, daß das Himmelreich auch im alten Teſtamente verheißen ſei, entging Pelagius durch die nähere

---

quam fidei catholicae adversa damnaret. Unde si propterea est iste absolutus, quod anathematizaverat talia, procul dubio illa damnata sunt, quod multo cumulatius atque clarius in consequentibus apparebit.

[1]) Ibid n. 2.

[2]) Ibid. n. 62.

[3]) Ibid. n. 5.

[4]) Ibid. n. 16.

Erklärung, daß er damit nur gesagt haben wolle, was die Schrift auch Dan. 7, 18 sage, und daß er dabei die Häretiker im Auge habe, welche das A. T. verwerfen. Hat nun die Synode durch das Wort, a fide ecclesiastica non alienum, die pelagianische Lehre als kirchliche anerkannt, daß man im A. T. ebenso wie im N. T., und also auch ohne letzteres das Himmelreich erlangen könne? [1]) Als ferner Pelagius aus dem Anklagelibell vorgelesen wurde, daß er lehre, im Gerechten komme nicht einmal ein böser Gedanke auf, gab er folgende Erklärung ab: Er habe gesagt, der Christ müsse sich bestreben, nicht einmal Böses zu denken. Dies, sagt Augustin, haben die Bischöfe, wie es sich gebührte, gebilligt. Denn wer möchte bezweifeln, daß man das Böse nicht denken dürfe? Wer das leugnete, würde ja zugeben, daß es erlaubt sei, böse Gedanken zu hegen. Und doch haben die Bischöfe mit ihrer Approbation nicht gemeint, daß in den Gerechten und Heiligen nicht einmal böse Gedanken unwillkürlich, woran der Wille keinen Antheil habe, aufsteigen. [2]) Wenn weiterhin die Synode die Lehre, die Kirche hienieden sei ohne Makel und Runzel, nicht condemnirte, da Pelagius interpretirte, er sei deßhalb dieser Meinung, weil die Kirche durch das Taufbad von aller Makel und Runzel gereinigt werde, und weil Gott wolle, daß sie so bleibe; und wenn sie die Erklärung mit den Worten: hoc et nobis placet, acceptirte, so hat sie nicht die Lehre, daß die Kirche hienieden nur aus Heiligen bestehe, für die kirchliche ausgegeben. [3]) Auf den Vorhalt, daß er mit Cälestius lehre, wir thuen mehr, als im Gesetz und Evangelium befohlen sei, erklärte Pelagius, mit dem Apostel verstehe er dies von der Virginität, von der er sage, einen Befehl vom Herrn habe er nicht (1 Cor. 7, 25). Indem nun die Synode dies recipirte, so hat sie nicht den Unterschied der praecepta und der consilia evangelica geleugnet und gelehrt, der Mensch vermöge nicht nur jene, sondern auch diese durch die in seiner Natur gelegene possibilitas non peccandi erfüllen. [4]) Und wenn die Väter der Synode endlich die Lehre, daß am Tage des Gerichtes die Ungerechten und Sünder nicht geschont werden dürften, sondern durch das ewige Feuer gequält werden müßten, wegen der beigefügten Erläuterung, es sei dies nach dem Evangelium gesagt, das von den Sündern lehre, diese werden in die ewige Strafe eingehen, die Gerechten dagegen in das ewige Leben (Matth. 25, 46), für orthodox erklärten, so haben sie damit nicht auch diejenigen Sünder inbegriffen, welche nach 1 Cor. 3, 15 wie durch's Feuer gerettet werden, d. h. sie haben nicht, den Unterschied zwischen tödtlichen und

---

[1]) Ibid. n. 13.
[2]) Ibid. n. 12.
[3]) Ibid. n. 27.
[4]) Ibid. n. 29.

läßlichen Sünden aufhebend, mit den Pelagianern das Purgatorium geleugnet. [1]) Dagegen waltet eine gewisse Schwierigkeit über folgenden Punkt ob. Die Synode zog Pelagius zur Rechenschaft darüber, daß er mit Cälestius lehre, jeder Mensch könne alle Tugenden und Gnaden besitzen, und so den vom Apostel gemachten Unterschied der Gnadengaben aufhebe. Pelagius rechtfertigte sich hierüber mit folgenden Worten: Das ist allerdings von uns gesagt worden, aber die Ankläger haben es aus böslicher Absicht und aus Unwissenheit getadelt. Wir heben nämlich den Unterschied der Gnadengaben nicht auf, sondern behaupten, Gott schenke demjenigen, der würdig gewesen sei zu empfangen, alle Gnaden, so wie er sie auch dem Apostel Paulus geschenkt habe. Die Synode approbirte diese Erklärung des Pelagius mit den Worten, er habe folgerichtig und im kirchlichen Sinne über das Geschenk der Gnaden gedacht, [2]) und scheint sonach die pelagianische Vorstellung von der gratia secundum merita data als die auch der orientalischen Kirche angehörige bezeichnet zu haben. Augustin will dies nicht haben, ist aber doch mit einer Antwort auf die Frage, warum denn die Richter auf der Synode fraglichen Satz approbirt hätten, in Verlegenheit. Er meint, es sei wohl der kurze Ausdruck (breve dictum sc. dignus) dem Ohre und der Aufmerksamkeit der Väter entgangen. Allein diese einem Auskunftsmittel gleich kommende Erklärung ist doch zu naiv, als daß sie annehmbar wäre, so wenig als die andere, die Väter hätten es unterlassen, wegen eines einzigen Ausdruckes in eine Controverse einzugehen, in der Meinung, aliquo modo id recte posse accipi, cujus de hac re confessiones liquidas sibi habere videbantur, was vielleicht, fügt Augustin bei, ihm selbst begegnet wäre, wenn er auf dem Concil anwesend gewesen wäre. Wenn z. B. statt des Ausdruckes dignus der andere praedestinatus gesetzt worden wäre, so könnte dies keinen Scrupel machen und das Gemüth beunruhigen; aber doch ließe sich, wenn behauptet würde, derjenige, welcher durch Gnadenwahl (per electionem gratiae) gerechtfertigt wird, werde zwar durch keine vorhergehenden gute Verdienste, aber destinatione dignus berufen, so wie der Erwählte berufen werde, schwer unterscheiden, ob es bestimmt (certe) oder ohne die geringste Beeinträchtigung des Verständnisses (vel minima offensione intelligentiae) gesagt werden könne. [3]) Die Väter der griechischen Kirche kennen den augustinischen Prädestinationsbegriff nicht, und die 14 Bischöfe zu Diospolis verstanden unter der von ihnen approbirten These nicht die Würdigkeit durch vorangehenden göttlichen Willensentschluß, sondern eben die Würdigkeit von Seite des menschlichen Willens. Und den-

[1]) Ibid. n. 9. 62.

[2]) Ibid. n. 32: Consequenter et ecclesiastico sensu et ipse sensisti de dono gratiarum, quae in sancto Apostolo continentur.

[3]) De gestis Pelag. n. 41.

noch wollen sie nicht dasselbe sagen, was Pelagius darunter versteht, wiewohl sie im Ausdrucke mit ihm zusammentreffen. Ist nämlich in der Antithese, in welcher Pelagius sich mit seiner Gnadenlehre bewegt, der in Frage stehende Satz nur der vollkommen adäquate Ausdruck seiner dogmatischen Ueberzeugung, so befinden sich die vorpelagianischen Väter, wie später noch des Näheren zu zeigen ist, mit ihrer Anschauung über das Verhältniß des freien Willens zur Gnade in einem andern, jenem Ausdrucke die Schärfe und Härte benehmenden, ja selbst das Correctiv in sich tragenden Gegensatze. In der That setzten die Bischöfe zu Diospolis den Ausdruck, dignum esse etc. auch nicht dem andern gratia secundum meritum data gleich, wie aus dem Umstand sich ergibt, daß sie unter Anderm Pelagius erst für rechtgläubig erklärten, nachdem er den aus Cälestius vorgelesenen Satz, daß die Gnade nur nach Verdienst ertheilt werde, anathematisirt hatte. [1]) Und daß die Diospolitaner mit der Zulassung der Formel, derjenige empfange von Gott die Gnade, der ihrer würdig sei, weder die absolute Nothwendigkeit noch die unbedingte Wirksamkeit der Gnade auf den Willen (gratia praeveniens, operans) leugnen wollten, geht schlagend aus einer Aeußerung des zu Diospolis anwesenden Bischofs Johannes von Jerusalem hervor. Als nämlich auf der Synode sich Einige darüber unzufrieden äußerten, daß Pelagius lehre, der Mensch könne ohne Gottes Gnade zur Vollkommenheit gelangen, d. i. könne, wie er früher schon sich ausgedrückt hatte, ohne Sünde sein, so sprach Johannes mit ihnen eine Mißbilligung darüber aus und entgegnete, daß auch der Apostel, der viel arbeitete, doch nicht zu Gunsten (secundum) seiner Kraft, sondern der Gnade Gottes, sagte: Mehr als sie alle habe ich gearbeitet; doch nicht ich, sondern Gottes Gnade mit mir. Und wiederum: Nicht des Wollenden, noch des Laufenden ist es, sondern des erbarmenden Gottes. Und: Wenn nicht der Herr das Haus baut u. s. w. Da jene aber sich mit dem, was Johannes aus der hl. Schrift erwähnte, nicht zufrieden stellten, sondern fort murrten, so erklärte Pelagius selbst: Auch ich glaube so; Anathema sei, wer sagt, ohne Beistand Gottes könne der Mensch zum Fortschritt in allen Tugenden gelangen. [2])

Aus den Synodalverhandlungen selbst also ergibt sich, daß die vierzehn Bischöfe, indem sie schließlich Pelagius, nachdem er auch noch die vorgelesenen Sätze des Cälestius verurtheilt hatte, als orthodoxes Glied der katholischen Kirche erklärten, [3]) durch diese Generalabsolution die pelagianische Lehre keines-

---

[1]) Ibid. n. 30. 40.

[2]) Ibid. n. 37. 54.

[3]) Ibid. n. 44: Synodus dixit: Nunc quoniam satisfactum est nobis prosequutionibus praesentis Pelagii monachi, qui quidem piis doctrinis consentit, contraria vero Ecclesiae fidei et anathematizat, communionis ecclesiasticae eum esse et catholicae confitemur.

wegs für die altkirchliche ausgaben, so sehr auch Pelagius nachher sich des Gegentheils rühmte. [1]) Denn in der That, wie Augustin sagte, nur deßhalb, weil Pelagius die ihm vorgehaltenen häretischen Lehrsätze condemmirte, und in der Meinung, er stimme mit der kirchlichen Lehre überein, hat die Synode ihn nicht mit dem Anathem belegt und in der Gemeinschaft der Kirche belassen.

Freilich muß man zugeben, daß die Synode in ihren Verhandlungen mit mehr Akribie und dogmatischer Schärfe hätte verfahren sollen; denn einestheils stehen die von Pelagius zu seiner Rechtfertigung abgegebenen Erklärungen in keinem innerlich wahren Verhältnisse zu den incriminirten Lehrsätzen, andererseits aber lauten dieselben durchaus amphibolisch. Wenn Pelagius schreibt, Keiner könne ohne Sünde sein, wenn er nicht zuvor die Kenntniß des Gesetzes habe, und als Sinn hievon angibt, er meine nicht, der könne nicht sündigen, welcher die Kenntniß des Gesetzes habe, sondern er werde durch die Kenntniß des Gesetzes im Nichtsündigen (ad non peccandum) unterstützt, so besagt die zu erklärende These dem Wortlaute nach doch etwas Anderes als die darüber abgebene Erklärung. [2]) Was sodann aber den Sinn der letzteren selbst betrifft, so ist es, wie Augustin gleichfalls bemerkt, zweifelhaft, wie Pelagius die behauptete Nothwendigkeit der Gesetzeskenntniß zur Unterstützung im Nichtsündigen versteht: ob als absolute, so daß die Sündelosigkeit ohne Gesetzeskenntniß und auf eine andere Weise nicht erlangt werden könnte, oder als relative blos, wobei das, worin die Kenntniß des Gesetzes unterstützen soll, im Falle ihres Mangels sich auch auf andere Weise erreichen ließe. Bei der ersteren Annahme hätte Pelagius nicht blos auf der Synode, sondern auch in dem aus seiner Schrift ausgezogenen und angeklagten Satze die Wahrheit gesagt; im letzteren Falle dagegen hätte er wohl in seiner mündlichen Erklärung, die auch die Bischöfe billigten, das Richtige gesagt, aber nicht in seiner Schrift, wo es heißt, ohne Gesetzeskenntniß könne Keiner ohne Sünde sein. [3]) Ebenso zweideutig war im Munde des Pelagius das Anathem über den Satz, der Mensch könne ohne Beistand Gottes sündelos sein, und die positive Erklärung, es sei dem Menschen zum Guten die Gnade Gottes nothwendig, indem daraus ja nicht erhellt, ob er unter der Gnade die innere oder blos äußere verstand.

Allein es läßt sich diese minder dogmatisch strenge Beurtheilung der

---

[1]) Ibid. n. 54. Nach Augustin schrieb Pelagius an einen ihm befreundeten Presbyter unter anderm: Quatuordecim episcoporum sententia definitio nostra comprobata est, qua diximus, posse hominem sine peccato esse et Dei mandata facile custodire si velit. Quae sententia contradictionis os confusione perfudit et omnem in malum conspirantem societatem ab invicem separavit.

[2]) De gestis Pelag. n. 2 sagt Augustin: Plane aliena non sunt, quae (Pelagius) respondit: illud vero quod de libro ejus prolatum est, aliud sonat.

[3]) Ibid. n. 3.

Erklärung und Rechtfertigung der angeklagten Thesen durch die Synode hinlänglich erklären. Die Bischöfe zu Diospolis waren blos der griechischen Sprache kundig, verstanden kein Latein und mußten sich daher behufs des Verständnisses der incriminirten Lehrsätze von Pelagius eines Dolmetschers bedienen. In eine nähere Discussion konnten sie daher nicht eingehen und sahen in den Antworten des Pelagius auf die an ihn gestellten Fragen mehr darauf, was für eine Ansicht er aussprach, als in welchen Worten er dieselbe in seiner Schrift ausgedrückt hatte. Auch war auf dem Concil, nachdem die beiden Ankläger durch Krankheit des einen von ihnen persönlich bei den Verhandlungen zu erscheinen gehindert waren und nur das Klaglibell einschicken konnten, Niemand vorhanden, der auf die Tragweite der pelagianischen Lehren, die man aus den angeklagten einzelnen Sätzen nicht würdigen konnte, aufmerksam gemacht und dadurch ein näheres Eingehen auf sie veranlaßt hätte. [1]) Gleichwohl kann diese Unterlassung an der oben begründeten Behauptung, daß die Synode die pelagianische Lehre nicht nur nicht approbirt, vielmehr condemnirt habe, nichts ändern.

Des Pelagius Ansicht über den Zusammenhang seiner Lehre mit der altkirchlichen theilt auch Julian von Eclanum. Indessen beschränkt er seine diesfallsigen Behauptungen auf die Lehre von der Sünde, die er insbesondere gegen die augustinische vertheidigt. Zur richtigen Würdigung der Aussprüche der Väter, bei denen er seine Lehre als die ächt katholische finden will, stellt er zunächst einen allgemeinen Kanon auf. Allerdings, gesteht er zu, drücken sich die Väter vor ihm nicht mit der wünschenswerthen Präcision aus und scheinen sie Augustins Lehre von der Erbsünde vorzutragen; allein dies sei eben nur Schein. Da dieselben nämlich die aus der augustinischen Lehre sich ergebenden Folgerungen entschieden leugneten, könnten sie ersterer auch nicht huldigen, müßten also die von ihnen minus caute vorgetragenen anthropologischen Sätze benigne, d. i. zu Gunsten und im Sinne der pelagianischen Lehre interpertirt werden. Hören wir hierüber Julian selbst. Die Aussprüche der Väter, sagt er gegen Augustin und dessen Anhänger, mögen es die eines Ambrosius oder Anderer sein, deren guten Ruf ihr durch euere Gemeinschaft mit ihnen beflecket, können klar und milde (clara benignaque ratione) vertheidigt werden, da sie offenbar über Manches zu unbefangen (simplicius)

---

[1]) Ibid. n. 3.: ... quod indiscussum judices reliquerunt, Latini sermonis ignari, et ejus qui caussam dicebat, confessione contenti; praesertim ubi ex adverso nullus adstabat, qui verba libri ejus exponendo aperire interpretem cogeret, atque unde fratres non frustra moverentur, ostendere. Paucissimi quippe sunt legis periti: multitudinem autem membrorum Christi usquequaque diffusam et legis tam profundae ac multiplicis imperitam, simplicis fidei pietas et spes firmissima in Deo et caritas sincera commendat, quae his donis praedita, gratia Dei se confidit a peccatis posse mundari per J. Ch. D. N.

redeten und bei all' ihrer Speculation nicht in die Nothwendigkeit versetzt waren, feindlicher Seits sich erhebenden Fragen entgegenzutreten. Da sie nämlich häufig die Ehe lobten und keine vom Teufel in die Leiber eingepflanzte Affection annahmen, noch die **Werke** Gottes, d. i. die Glieder der Natur dem Reiche des Teufels unterwarfen, sondern die Ehe als von Gott eingesetzt und mit seinem Segen beschenkt, wie es die Opportunität mit sich brachte, erklärten, so ist es auch billig, über sie nicht das Urtheil zu fällen, als ob sie auf der Seite eurer Verkehrtheit ständen, wenn ihr auch in ihren Schriften Einiges entweder zweideutig oder ungenau (ambique aut negligenter quaepia locuta) ausgedrückt findet. Denn wie es den hl. Schriften nicht präjudicirt, daß alle Häresieen sich hinter einige Zeugnisse derselben verstecken und sich so zu schützen suchen, so werden wir auch den guten Ruf katholischer Männer wegen einiger etwas unvorsichtiger Aeußerungen nicht preisgeben lassen. Denn sie hatten nicht die Absicht, die Ehe zu verdammen, oder den freien Willen zu leugnen, oder die Unschuld zu verwunden; und wenn sie dieselbe auch gehabt hätten, so hätten sie nicht euer Dogma bestätigt, sondern die Ehre ihres Amtes preisgegeben (honorem officii perdidissent). [1]) Julian hätte mit seiner an sich formell richtigen Behauptung, daß wer bestimmte Sätze annehme, die daraus sich ergebenden Consequenzen nicht ausschließen dürfe, vielmehr, wenn diese sich als falsch erweisen, auch jene aufgeben müsse, [2]) gegen Augustin auch materiell Recht, wenn seine Voraussetzung, daß der augustinische Begriff des peccatum originale nur der manichäische des peccatum naturale sei, gegründet wäre; denn in diesem Falle ließen sich daraus nur auf manichäische Lehren hinauslaufende Folgerungen ableiten. Allein so wenig wahr ist dies, daß Julian mit viel mehr Grund erwiedert werden konnte, daß, weil seine Anthropologie auf eine unleugbar unchristliche und unkirchliche Soteriologie führe, von welcher die Väter nichts wissen, deren Anthropologie mit der seinigen nimmermehr identisch sein könne, dieselbe also benigne, d. i. zu Gunsten der augustinischen als der kirchlichen Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit des Geschlechtes interpretirt werden müsse.

Unter Anwendung dieses Kanons nun beruft sich Julian einmal auf die Väter der lateinischen Kirche und zwar hauptsächlich auf Ambrosius, den er wie einen für alle anführt. Von ihm sagt er, daß er von der Sippschaft der Traducianer, d. h. derjenigen, welche mit Augustin die Erbsünde

[1]) Op. imperfect. l. IV, 112. 113.

[2]) Ibid. n. 115 (Fortsetzung der obigen Stelle): Neque enim in jure cujusquam est definita suscipere, et quae consequuntur excludere. Qui ergo dicit, propter hoc parvulos ad jus diaboli pertinere, quoniam de sexus commixtione generantur, sine dubio ipsam commixtionem, in qua naturae opus est, cum naturae ipsius institutione condemnat. Nr. 116: Quod aut utrumque simul negatur, aut simul utrumque suscipitur; et cum sit in potestate utriusque rejectio, non est tamen in arbitrio alterius electio.

lehren, wohl unterschieden werden müsse, da er sage, die Natur sei gut, die Sünde aber Werk des freien Willens und die Ehe von Gott eingesetzt, indem all' dies mit der Vorstellung von einer Erbsünde unverträglich sei. [1]) Daß nun dies nicht so gewiß ist, als Julian vorgibt, erhellt schon aus den vorhin angegebenen Gründen. Sodann aber kennt Ambrosius die Lehre von der Erbsünde sehr wohl und trägt sie als christlichen Glauben vor. So wenig harmonirt daher Ambrosius mit Julian, daß wer die Vorstellung der Erbsünde als eine manichäische beschuldigt, den Bischof von Mailand selbst, wie Augustin wiederholt bemerkte, unter die Manichäer zählen muß. Nach der Versicherung Julians soll sodann Augustin selbst in den ersten Zeiten seiner Conversion mit ihm derselben Ueberzeugung gewesen sein, und sie erst später geändert haben. [2]) Wie es sich hiermit verhält, muß, wie schon oben bemerkt, der Darstellung der augustinischen Lehre vorbehalten bleiben.

Wie Pelagius, so berief sich Julian, und zwar mit besonderm Nachdrucke, auf die Väter der orientalischen Kirche, denen er in der Frage nach der Kirchlichkeit seiner Lehre den Vorzug vor den Lateinern zu geben schien. [3]) Als Repräsentanten derselben führt er Basilius den Großen und Chrysostomus auf. Aber den speciellen Beweis durch sie für seine Behauptung zu führen gelingt ihm ebenso wenig. Wenn Basilius in seiner Schrift gegen die Manichäer sagt, daß die Sünde keine Substanz, sondern nur eine aus dem Willen herrührende accidentelle Beschaffenheit sei, die als solche auch wiederum von dem Willen der Kranken abgelöst werden könne, so ist dies wahr, ohne daß aber daraus, wie Julian meint, die Leugnung der Erbsünde folgte, indem ja ihr Begriff nicht mit dem manichäischen von der Sünde identisch, in diesem Gegensatze vielmehr etwas Accidentelles im Subjecte ist und sich daher aufheben läßt. [4]) Von Chrysostomus führt Julian eine aus der Homilie an die Neophyten entnommene Stelle an, in der es heißt: „Einige halten dafür, die himmlische Gnade (der Taufe) bestehe nur in der Sündenvergebung, wir aber schreiben ihr einen zehnfachen Schmuck zu. Deßhalb taufen wir auch die Kinder, wiewohl sie keine Sünden haben,

---

[1]) Op. imperf. IV, 120. 121.

[2]) Contra Julian. Pelagian. VI, 39: Dicis, me quoque ipsum innovasse sensus meos, et initio conversionis meae hoc sensisse quod tu.

[3]) Nachdem Augustin eine Reihe von lateinischen Vätern für seine Lehre von der Erbsünde aufgeführt, fragt er seinen Gegner contra Julian I, 13: An ideo contemnendos putas, quia occidentalis Ecclesiae sunt omnes, nec ullus est in eis commemoratus a nobis Orientis episcopus? Quid ergo faciemus, cum illi Graeci sint, nos Latini? Die hierauf gegebene Antwort resumirend, sagt er n. 14: Non est ergo cur provoces ad Orientis antistites quia et ipsi utique Christiani sunt et utriusque partis terrarum fides ista una est; quia et fides ista Christiana est: et te certe occidentalis terra generavit, occidentalis regeneravit Ecclesia.

[4]) Contra Julian. l. I, 16. 17.

damit ihnen Heiligkeit, Gerechtigkeit, Kindschaft Gottes, Erbschaft und Bruderschaft Christi zu Theil werde, so daß sie seine Glieder sind." In der Kritik hierüber macht Augustin Julian den Vorwurf, daß er Chrysostomus losgerissen von den übrigen Kirchenvätern und damit im Widerspruch mit ihnen für seine Ansicht anführe, während doch der einzelne Kirchenvater nur in Gemeinschaft mit den übrigen Beweiskraft besitze.[1]) Im Zusammenhange mit ihnen also, meint Augustin, könne Chrysostomus die Erbsünde nicht leugnen und unter den Sünden, von denen das Kind frei sei, nur eigene, persönliche verstehen, wie ja auch Cyprian in den Unmündigen zwar keine peccata propria, aber doch aliena annehme. Nun ist freilich diese Erklärung unhaltbar, da Chrysostomus von einer eigentlichen Erbsünde nichts weiß; aber dennoch leugnet er keineswegs die Erbsünde in jedem Sinne, sondern bekennt sie als Erbstrafe. Wie irrig überhaupt Julians Behauptung ist, daß die griechische Kirche nichts von Erbsünde, d. h. von keinem ursächlichen Verhältnisse der Sünde Adams zum Geschlechte wisse, geht daraus hervor, daß die Synode zu Diospolis den Pelagius von der Anklage der Häresie erst freisprach, als er nebst anderen Sätzen des Cälestius auch folgenden verdammt hatte: Adams Sünde hat nur ihn selbst und nicht auch das Geschlecht beschädigt, und die neugeborenen Kinder seien in demselben Zustande, in dem Adam vor der Sünde gewesen, und die Kinder erlangten das ewige Leben, auch wenn sie nicht getauft würden.[2])

Demnach ist es unrichtig, daß die occidentalische Kirche, indem sie mit Augustin gegen die Pelagianer an der Lehre vom peccatum originale festgehalten, von der orientalischen Kirche in Sachen des Glaubens abgefallen sei. Und ebenso unwahr ist die andere Behauptung Julians, die lateinische Kirche sei durch Gutheißung der Lehre von der Erbsünde ihrem seitherigen Glauben untreu geworden, und beruht seine Versicherung, daß er, indem er jene Lehre leugne, daher nur lehre, was bisher in der Kirche gelehrt worden sei, auf einer Fiction. Wenn Julian mit mehreren gleichgesinnten Bischöfen in einem nach Thessalonik adressirten Briefe zur Begründung dieser seiner Meinung mit Bezug auf das bekannte Benehmen des P. Zosimus, der anfangs die Pelagianer (Cälestius) für orthodox hielt, später aber auf erhobene Reclamationen der nordafrikanischen Bischöfe in einer epistola tractoria verurtheilte, schreibt, die römischen Cleriker, eingeschüchtert durch die Furcht vor einem Befehle, errötheten nicht, das crimen praevaricationis zu begehen, so daß sie gegen ihre frühere Ueberzeugung, mit welcher sie in

[1]) Ibid. n. 22: Itane ista verba sancti Joannis episcopi audes tamquam e contrario tot taliumque sententiis collegarum ejus opponere, eumque ab illorum concordissima societate sejungere et eis adversarium constituere? Absit, absit hoc malum de tanto viro credere aut dicere.

[2]) De gestis Pelag. n. 23. 65. Contra Julian. Pelag. l. I, 19.

Actenstücken das katholische Dogma vertheidigt hätten, nachher erklärten, es sei die menschliche Natur böse, [1]) so übersieht er, daß Zosimus theils durch die Milde seines Charakters, theils durch das schlaue Benehmen des Cälestius, das dem Papste keinen genauen Einblick in den wahren Sachverhalt ermöglichte, gegen die Häresie, wie schon Augustin bemerkt hat, aliquanto lenius quam severior postulabat Ecclesiae disciplina, verfuhr, keineswegs aber die pelagianische Lehre approbirte. Daß Zosimus aber, indem er den Pelagianismus in seiner epistola tractoria verurtheilte, nicht im Widerspruche mit seinen Vorgängern lehrte, ergibt sich aus den Rescripten P. Innocenz an die Concilien zu Carthago und Mileve, in denen er ausdrücklich die Nothwendigkeit der Gnade zur Wiedergeburt aus dem durch Adams Sünde über die menschliche Natur gekommenen moralischen Verderbniß ableitet. [2])

Eilftes Kapitel.

Die Ansicht der neueren Theologie.

Die Ansicht der Pelagianer über den Zusammenhang ihrer Lehre mit jener der Väter vor ihnen hat der Sache nach die neuere, d. i. protestantische Theologie, welche sich der Frage nach den ersten Anfängen des Pelagianismus mit Vorliebe zuwandte, aufgenommen, nur daß sie dieselbe in einer ihrem neologischen Character entsprechenden Weise ausbildete. Dogmatisch nämlich ruht ihre diesfällige Anschauung auf ihrer eigenthümlichen Anthropologie; dogmengeschichtlich aber, in welcher Beziehung sie hier zunächst und besonders in Betracht kömmt, ist dieselbe abhängig und dictirt von ihrer Auffassung des Begriffes der Dogmengeschichte, wornach die Geschichte, d. h. die Entwickelung des Dogmas seine allmälige Veränderung ist. Wird nun dieser Begriff auf unsere Frage angewandt, so kann ihre Lösung nur dahin lauten, daß der Pelagianismus das Product einer ihm vorangehenden innerlich verwandten Lehrentwickelung sei, und daß demnach die antepelagianischen Väter schon pelagianisch oder wenigstens semipelagianisch müßten gedacht haben. [3]) Verhält sich dies nun in der That so? Die Richtigkeit dieses Schlusses muß von vorneherein schon deßhalb bezweifelt werden, weil der Obersatz, von welchem aus derselbe

---

[1]) Contra duas epp. Pelagianor. l. II, n. 5.

[2]) L. c. n. 6. 7.

[3]) Von den Theologen, welche dieser Ansicht sind, machen nur wenige eine Ausnahme; z. B. Thomasius, Origenes. S. 77. — Marheinecke, Ottomar S. 40—44.

gezogen wird, nämlich daß Dogmengeschichte nur Dogmenveränderung sei, in völlig entgegengesetzter Weise begründet wird. Von orthodoxer Seite nämlich wird gelehrt, die Bibel enthalte die Glaubenswahrheit nicht nur in materieller, sondern auch formeller Vollkommenheit; daher könne alle von ihr ausgehende Entwickelung des Dogmas nur als Abfall von der genuinen Schriftlehre erscheinen. Der Rationalismus verneint diese streng orthodoxe Lehre und behauptet eine, wie sie auch geschichtlich vorliege, von der Bibel anhebende Entwickelung, die zu ihrem Ziele den Vollgehalt und die Reinheit der christlichen Wahrheit habe; aber da dieselbe auf die Entwickelung des subjectiven Geistes gestellt sei, komme es dabei zu unvermeidlichen und deßhalb immer wieder auszuscheidenden Irrthümern. Die auf den philosophischen Rationalismus gepfropfte Theologie endlich faßt die Geschichte des Dogmas als Entwickelung des christlichen Geistes, der nur mit dem religiösen Geiste oder der Vernunft an sich auf einem bestimmten Stadium ihrer Entfaltung identisch sei, weßwegen der dogmengeschichtliche Prozeß wesentlich das Moment der Negativität an sich habe und zu seinem Gegenstand immer wieder ein inhaltlich anderes Bewußtsein erzeuge. Wenn nun durch solche Motivirungen der in seiner Allgemeinheit identische Oberbegriff offenbar selbst in Frage gestellt wird, wie könnte dann noch das Resultat seiner Anwendung richtig sein? Dieser Zweifel wird gerechtfertigt, wenn man sich die mitgetheilten Begründungen der Dogmengeschichte als Dogmenveränderung näher ansieht. Der speculative Rationalismus begreift die Entwickelung des Dogmas, was ihre geschichtlich vorliegende Art und Weise betrifft, als eine nothwendige. Allein wenn dieser Rationalismus im Interesse eines vorgeblich wahren speculativen Verfahrens zur Erklärung der Erscheinungen der Geschichte auf diese nur die Dialectik des bloßen Begriffes anwendet, eine Dialectik, welche nicht nur die Wirklichkeit meistert, sondern selbst alles individuelle Leben verschlingt und somit der in aller Entwickelung des Geistes sich bethätigenden Freiheit in Widerspruch kömmt, wie könnte der Pelagianismus noch nothwendiges Resultat einer vor ihm herrschenden innerlich verwandten Lehrentwicklung sein? Die orthodoxe Theologie und der theologische Rationalismus aber erschüttern selbst das Vertrauen auf die Wahrheit ihrer Behauptung dadurch, daß sie zufolge ihrer widersprechenden Begründung der ihnen sonst gemeinsamen Anschauung über Geschichte des Dogmas die pelagianische und augustinische Lehre zur vorangehenden patristischen, dadurch aber den Pelagianismus zum Augustinismus selbst in eine entgegengesetzte geschichtliche Stellung bringen. Während nämlich die „gnesiolutheranischen" Dogmenhistoriker die ganze anthropo- und charitologische Lehrentwicklung der vorauguſtinischen Kirchenväter für eine der pauliniſchen widersprechende erklären und in Augustinus den Wiederhersteller der letzteren erblicken, sehen umgekehrt die rationalistischen Theologen die augustinische Lehre für eine wesentliche Ver-

änderung der bisher in der Kirche herrschenden Lehre an. So hält Walch die Lehre der vorauguſtiniſchen Väter vom freien Willen für eine der pauliniſchen widerſprechende, häretiſch pelagianiſche, und alle diejenigen, welche ſie gegen dieſen Vorwurf vertheidigen, erſt für rechte Pelagianer, da ſie die Wahrheit hierüber wiſſen könnten, während jene Väter doch einigermaßen noch durch den Gegenſatz ihrer Lehre zur fataliſtiſchen Nothwendigkeit zu entſchuldigen ſeien; [1]) Keil dagegen ſpricht ſein Befremden darüber aus, wie man eine mit dem Streben nach Tugend ſo innig verknüpfte Lehre, ohne die keine Moralität denkbar und die zugleich eine bibliſche ſei, für eine aus der platoniſchen Philoſophie in die chriſtliche Theologie importirte halten könne. [2])

Insbeſondere werden die griechiſchen Väter als diejenigen bezeichnet, aus denen die Pelagianer ihre Lehre geſchöpft haben ſollen. Den behaupteten inneren dogmatiſchen Zuſammenhang glaubt man geſchichtlich erklären zu können durch den Umſtand, daß die chriſtliche Kirche Britanniens, welches das Vaterland des Pelagius ſei, ihren Urſprung nicht erſt den von Rom gekommenen Miſſionären, ſondern den früher ſchon dahin wandernden Griechen verdanke. Erſt an das altbritiſche aus dem Orient unmittelbar oder über Gallien nach der Inſel gekommene Chriſtenthum habe ſich die Miſſion der römiſchen Sendboten den Angelſachen zugewandt. Eben in Pelagius ſei nun der durch die erſten griechiſchen Gründer der britanniſchen Kirche ausgeſtreute anthropo- und charitologiſche Saamen zu ſeiner vollen Blüthe gekommen. Allein dieſe Behauptung beruht zu ſehr auf einer bloßen Vermuthung, wenn nicht geradezu auf einem Irrthum, als daß ſich über unſern in Frage ſtehenden Punct mit Sicherheit Etwas ſchließen ließe. [3])

Entſcheidend für oder gegen die Behauptung einer inneren Verwandtſchaft und ſelbſt eines urſächlichen Zuſammenhanges der vorauguſtiniſchen Gnadenlehre mit der pelagianiſchen kann nur eine kritiſche Darſtellung derſelben ſein. Werfen wir zu dieſem Behufe einen Rückblick auf die ganze dem Pelagianismus vorangehende Lehre zunächſt der griechiſchen Kirchenväter.

Der Pelagianismus faßt den freien Willen im Gegenſatze zur Sünde und Gnade auf; in erſterer Beziehung leugnet er jede moraliſche Schwächung des Willens durch Adams Sünde, in letzterer behauptet er die ſchlechthinige Unabhängigkeit des Willens in ſeinem ſittlichen Thun von der innern Gnade Gottes und begreift ihn ſomit als ausſchließliches Prinzip der Sittlichkeit.

---

[1]) De Clementis Alex. erroribus dogmatic. in ſeinen Miscellanea sacra p. 560.

[2]) Keil, opuscula academ. ed. Goldhorn. Lips. 1821. p. 722. 723.

[3]) Conf. G. Thiele, commentat. de eccles. britann. primordiis P. I. II Hal. 1839. Walter, das alte Wales. Kap. 9 §. 92. S. 228 und die Anm. 3 daſelbſt. — Schröbel, Engliſche Kirche, 34—36. 175. 176.

Die Lehren, um die es sich bei Erörterung der Frage eines etwaigen Verwandtschaftsverhältnisses zwischen den vorauguſtiniſchen Vätern und Pelagius handelt, ſind daher die allgemeine Sündhaftigkeit des Geſchlechtes, die Freiheit des Willens, und die Gnade.

Was die auch von den Pelagianern im Ganzen zugeſtandene empiriſche allgemeine Sündhaftigkeit des Geſchlechtes betrifft, ſo erklärt ſie das kirchliche Bewußtſein in letzter Inſtanz durch die Lehre von einer zufolge der Sünde Adams auf alle Individuen übergehenden, ſich vererbenden moraliſchen Verſchlimmerung, d. i. durch die Erbſünde. Der dieſem Begriffe zu Grunde liegende allgemeine Gedanke iſt der eines urſächlichen Zuſammenhanges der Sünde Adams mit der moraliſchen Beſchaffenheit des von ihm abſtammenden Geſchlechtes. Scheiden wir von vornherein jene Theologen aus, die unleugbar einen ſolchen Zuſammenhang nicht anerkennen, ſo wiſſen die antiocheniſche Schule in ihrem Haupte Theodor von Mopsveſte und Apollinaris vermöge ihrer eigenthümlichen, oben dargelegten Anthropologie von einer Erbſünde nichts. Denn kömmt die menſchliche Natur als ſolche vermöge ihres natürlichen Hanges zur Sünde mit einer an Nothwendigkeit ſtreifenden Gewißheit zur wirklichen Sünde, ſo ſündigt ja jeder Menſch, der vor und ohne Chriſtus iſt, mit geringer und unerheblicher Differenz unter denſelben Verhältniſſen wie Adam. Zu ihnen muß auch Titus von Boſtra gezählt werden, welcher den Zuſtand des Neugebornen als einen ſittlich völlig indifferenten auffaßt, wenn er ſagt: Der den Unterſchied zwiſchen Tugend und Laſter erkennende Geiſt wird nach dem, was er wählt, benannt; denn die Erkenntniß geht der Wahl voran. Ehe derſelbe erkennt, ſo lange ſeine Unmündigkeit dauert, wird er nach keinem der beiden Gegenſätze (*οὐδέτερον τῶν ἄκρων*) genannt. [1]) Das heißt, vor ſeiner perſönlichen Wahl iſt der Menſch weder gut noch bös. Wie kömmt es nun aber zur wirklichen Sünde bei jedem Menſchen? Titus ſieht die Möglichkeit der Sünde, die nach ihm in der Geſchöpflichkeit des Menſchen begründet iſt, für eine Nothwendigkeit an, da ohne ſie das Gute dem Menſchen nicht möglich wäre. [2]) Um den Uebergang dieſer Möglichkeit zur allgemeinen Wirklichkeit zu erklären, bezeichnet er die Tugend als eine weſentliche *παραίτησις τῆς κακίας*, ſo daß ihr Zuſtandekommen einen feindlichen Gegenſatz im Menſchen vorausſetzt: nicht als ob das, wovon der Menſch, um tugendhaft zu werden, ſich enthalten ſoll, die Sünde ſelber wäre; denn gerade dieſen Manichäismus bekämpft Titus ja; vielmehr entſteht die Sünde erſt durch die Action des Menſchen, aber doch muß ein Reiz zur Sünde, der zu überwinden iſt, vorhanden ſein. Wäre z. B. im Menſchen nicht von Natur die libido, ſo könnte weder

---

[7]) Contra Manich. l. II c. 21. (Galland. t. V. p. 313). Vgl. c. 3 p. 297.

[6]) L. c. c. 4 p. 298.

die schöne Tugend der Schamhaftigkeit noch die Virginität bestehen. [1]) Je schwieriger nun der Sieg über den Reiz zur Sünde ist, desto mehr erliegen Alle demselben und gibt es Keinen, der von Sünde frei wäre. [2]) Die seiner Freiheitslehre entgegengehaltene Erscheinung, daß Mancher sich vom Schlechten enthalten wolle, aber nicht könne, erklärt er einzig aus der in der Zeit entstandenen und die Bekehrung schwierig machenden Gewohnheit der Sünde. [3]) Ebenso scheint auch Nemesius die Sünde in allen Nachkommen Adams ganz so wie in diesem selber sich vermitteln zu lassen und nur als persönliche zu fassen. Alle vernünftige Creaturen, sagt er, sind von Gott ganz gut erschaffen worden, und wenn sie geblieben wären, wie sie ursprünglich erschaffen wurden, so wären sie ohne alle Sünde (*πάσης κακίας ἐκτός*). Nun aber entsteht in ihnen die Sünde durch freie Wahl. Aber deßhalb, d. h. wegen der am Willen haftenden Wandelbarkeit ist Gott, welcher der Urheber dieses Willens ist, nicht auch Urheber der Sünde; denn die Sünde liegt nicht in der Natur, sondern in deren Habitus, welcher durch freien Willen ist. [4]) Der Vermittelungsgrund der Sünde beim Menschen ist nun aber dessen sinnliche Natur durch die ihr innewohnenden Affecte. Der Mensch ist nicht blos ein vernünftiges, sondern auch ein sinnliches Wesen; die verschiedenen Bedürfnisse der Sinnlichkeit und die Affecte (*τὰ πάθη*) derselben nehmen die Vernunft häufig gefangen. Deßhalb gerade schenkt auch die Barmherzigkeit Gottes im Falle der Reue dem Menschen Verzeihung, wogegen er solche dem Engel versagt, der keinen Anlaß zur Sünde in der Sinnlichkeit hat. [5])

Zu den genannten Theologen zählt ferner Origenes insofern, als er die von ihm zugestandene in jedem Menschen seit Geburt vorfindliche Sündhaftigkeit aus einem vorzeitlichen Falle ableitet und sie mithin als selbst verschuldete auffaßt, eine Ansicht, zu der sich wohl auch Didymus bekennt. Zwar spricht er mehrmals von der Sündhaftigkeit des Geschlechtes in einer Weise, welche den kirchlichen Begriff der Erbsünde bei ihm zuzulassen

---

[1]) L. c. cap. 33 p. 321.

[2]) L. c. cap. 4 p. 298: *ἐν ἀνθρώποις δὲ τὸ ἀγαθὸν πρῶτον τῇ φυγῇ τοῦ χείρονος συνίσταται· οὗ τὴν ἐξουσίαν ἀναγκαῖον παρακεῖσθαι, ἵν' ἐπὶ τῷ βουλομένῳ γένεσθαι ἀγαθῷ, τυγχάνῃ τὸ μὴ ποιεῖν αὐτό· κἂν γὰρ ὁ τέλειος προσαπαιτεῖται καὶ πράξεις ἀγαθῶν πρὸς τῇ φυγῇ τῶν ἐναντίων, ἀλλὰ μεῖζον εἰς εὐδοκίμησιν ἡ φυγὴ τοῦ χείρονος· οὕτω μὲν γὰρ τὸ μὲν ἄπταιστον παρὰ ἀνθρώποις οὐδαμῶς εὕροι τις ἄν, ὡς εὐδοκιμωτέρου τυγχάνοντος, διὰ τὴν δυσχέρειαν τοῦ ἀπέχεσθαι τῆς ἁμαρτίας· ἐπειδὴ τοῦτον μάλιστα τὸν τρόπον χαρακτηρίζεται ἡ ἀρετή· πρᾶξιν δὲ χρηστὴν καὶ παρὰ τοῖς λίαν πονηροῖς εὑρίσκομεν.*

[3]) L. c. c. 5 p. 299: *ὡς χρόνιον μὲν καὶ κατὰ σῶμα πάθος οὐ ῥᾳδίως μετακινεῖσθαι πέφυκεν· οὕτω δὴ καὶ τῆς ψυχῆς ἕξις οὐκ ἀγαθὴ χρόνῳ παγεῖσα, οὐκ εὔκολον ἔχει τῶν ἐν πολλῇ γε συνηθείᾳ τὴν ἀποφυγήν.*

[4]) De natura homin. c. 41 (Galland. t. VII p. 414 seqq.).

[5]) Ibid. cap. I p. 357. 358.

ſcheint. So bemerkt er zu Joh. 5. 19, daß der Apoſtel daſelbſt deßhalb ſage, die ganze Welt liege im Argen, weil wir Alle unter der Sünde geboren würden, indem ſelbſt unſere Geburt in Sünde ſei.[1]) Anderwärts macht er rückſichtlich der ethiſchen Beſchaffenheit der menſchlichen Natur des Erlöſers die Bemerkung, daß wenn Chriſtus ſeinen Leib durch natürliche Zeugung wie wir angenommen hätte, er der Sünde, welcher Alle von Adam her theilhaftig werden, unterworfen geweſen wäre.[2]) Dieſe einem Jeden vermöge ſeiner Abſtammung von Adam anklebende Sünde bezeichnet er als alte Sünde (*παλαιὰ ἁμαρτία*).[3]) Allein in anderen Stellen erklärt er wiederholt die allgemeine Sündhaftigkeit aus dem Uebergewicht der ſinnlichen Gelüſte des Fleiſches über den Geiſt, was er ſelbſt wiederum aus der ſubſtantiellen Verſchiedenheit dieſer beiden Factoren des Menſchen ableitet,[4]) und macht, was noch mehr iſt, die Prädeſtination zur Seligkeit wie Origenes von der göttlichen Präſcienz des vorzeitlichen ſittlichen Verhaltens des Subjectes abhängig, ſo daß er in der Frage nach dem Urſprunge der Sündhaftigkeit Aller der origeniſtiſchen Präexiſtenztheorie zu huldigen ſcheint.[5])

Dagegen lehren alle übrigen, und unter ihnen die namhafteſten griechiſchen Theologen die Erbſünde nach dem oben bezeichneten allgemeinen Begriffe. Aber ſobald die concrete Frage geſtellt wird, was nach ihnen durch Adams Sünde übergehe und welches ſonach der nähere ihr Weſen ausmachende Begriff der Erbſünde ſei, ſtößt man auf Schwierigkeiten. Schon die Lehre des erſten griechiſchen Theologen und zugleich bedeutendſten Apologeten, Juſtin's d. M., iſt nicht frei von ſolchen. Die bekannte Stelle aus der erſten Apologie[6]) läßt uns im Zweifel, ob Juſtin der Anſicht iſt, wir ſeien zufolge unſerer Geburt ſchon (indem der zufolge der Sünde Adams mit der libido behaftete Generationsact zu ſeinem Producte nur wieder concupiscentes Fleiſch habe) der Sünde unterworfen, wozu dann von Außen böſes Beiſpiel und ſchlechte Erziehung komme; oder ob er nicht vielmehr ſagen will, weil für jeden Menſchen die Geburt über und außer ſeinem Bewußtſein liege und er hierin

---

[1]) Bei Galland t. VI p. 304: Totus ait, quod omnes sub peccato nascimur, quoniam ipse ortus in vitio est.

[2]) Contra Manichaeos c. 8. 9 bei Galland. l. c. p. 313.

[3]) De trinitat. l. II. c. 12. Ed. Mingarelli. Bonon. 1769, p. 257. 258.

[4]) Ennar. in 1 Petr. 2, 11 bei Galland l. c. p. 291. — De trinitat. III, 1 p. 314 seqq.

[5]) In I Petr. 1, 2 p. 288. Vgl. hiezu Origen. de princip. II, 9, 7. — Mingarelli's zuverſichtliche Behauptung, Didymus lehre das peccatum originale (ſ. d. Anm. 8 zu de Trinitat. l. II, 12 p. 257 und den ſeiner Ausgabe dieſer Schrift vorausgeſchickten commentar. de Didymo c. 19 p. XLVIII) vermögen wir nicht zu theilen. — Vgl. auch Guericke, de schola quae Alexandriae floruit catechetica. Hal. 1825. P. II p. 362. 363.

[6]) Den Text derſelben ſ. Bd. I S. 130 A. 2.

der Nothwendigkeit unterworfen sei und demnach auch die Nothwendigkeit das seine sofort nach der Geburt beginnende unbewußte Entwickelung beherrschende Prinzip sei, so entwickle sich der Mensch, bis er zum Gebrauche der Vernunft und des freien Willens komme, eben unwillkürlich so, wie er von Geburt, d. i. von Natur aus sei: als sinnliches Wesen von Natur zur Sünde inclinirend, bethätige er sich während der Periode seiner Unpersönlichkeit in sündhaften Regungen und Begehrungen, und wachse er zudem noch unter den verführerischen Einflüssen von Außen durch böses Beispiel und schlechte Erziehung auf. Aehnlich verhält es sich mit der Stelle aus dem Dialoge mit Tryphon. [1]) Die Behauptung Justin's daselbst kann sein, jeder Mensch sei von Adam her (ἀπὸ=ἐκ=διὰ) dem Tode und der Gottentfremdung, deren Urheber die Schlange sei, unterworfen, daneben aber doch auch durch eigene Schuld, persönlich Sünder; er kann aber auch den der Patristik keineswegs fremden Gedanken im Sinne haben, es seien seit Adam alle Menschen dem Tode verfallen und Gott entfremdet, indem jeder Mensch sich von Satan, der durch den Sieg über Adam Gewalt über sein Geschlecht erhielt, verführen lasse und also in die Sünde persönlich einwillige, so daß die πλάνη nicht blos vom Teufel bewirkt, sondern auch eine selbst verschuldete sei.

Was bei Justin controvers erscheint, lehrt Irenäus in einer für seine Zeit so kräftigen und klaren Weise, daß man in seiner diesfälligen Lehre die Grundzüge der späteren augustinischen erblickt hat. [2]) Im ersten Adam haben wir Gott beleidigt, da wir seine Gebote nicht befolgten. [3]) Die Verführung der Stammeltern durch Satan hat zur Folge die Verwundung des ganzen Geschlechtes, die uns den Tod brachte, [4]) zunächst den physischen, sodann aber auch den geistigen durch den Verlust des Ebenbildes und der Aehnlichkeit [5]), und eben hiemit des wahren Lebens. [6]) Aus der alexandrinischen Schule lehrt Clemens [7]) eine Erbstrafe, die im physischen Tod und in der Unkenntniß Gottes besteht, wovon die Folge ist, daß der sinnliche ohnehin concupiscente Mensch der Sünde verfällt. Weiter geht die Vorstellung des

---

[1]) A. a. O. S. 133 A. 1.

[2]) Duncker, des hl. Irenäus Christologie Gött. 1843 S. 136 ff. Man hat dies in Abrede gestellt (Jahrbb. für deutsche Theologie Bd. II S. 528. 529); allein selbst Philippi, Kirchl. Glaubenslehre IV, 21 kann nicht umhin zu bemerken, Landerer scheine ihm die Lehrweise der ältesten griech. Väter und zwar nicht nur eines Justin und der Alexandriner, sondern selbst eines Irenäus zu sehr mit dem eigentlichen Pelagianismus zu identificiren.

[3]) Contra haeres. V, 16, 3 p. 313 (Opp. ed. Massuet. Venet. 1734).

[4]) Ibid. IV, 2, 7 p. 230.

[5]) Ibid. III, 18, 1.

[6]) Ibid. III, 18, 7.

[7]) S. Bd. I S. 185. 186.

hl. Athanasius. Er faßt Adam als Gattungsmenschen auf, wenn er gegen die Arianer bemerkt: Ist der Logos erschaffen worden, so ist es auffallend, daß er allein und nicht zugleich viele andere seiner Art erschaffen worden, wie dies bei allen übrigen Geschöpfen der Fall gewesen. Wurde Adam auch allein erschaffen, so waren in ihm doch die Gründe der Succession des ganzen Geschlechtes. [1]) Daher ist durch die Uebertretung Adams die Sünde auf alle Menschen übergegangen [2]), und von ihm aus hat der Teufel über alle Menschen die Macht des Bösen (*ἐνέργειαν τῆς κακίας*) ausgebreitet. [3]) Diese Wirksamkeit des Satans besteht aber in der Einpflanzung des Gesetzes der Sünde in des Menschen Natur, [4]) in der Einsenkung der Todeskeime von Geburt an, [5]) in der durch Adams Uebertretung bewirkten Verkehrung der menschlichen Natur und in der Herrschaft des Todes über Alle. [6])

Wenden wir uns nach Asien hinüber, so begegnet uns zuerst Methodius. Nach ihm war die Tilgung der Sünde und Strafe nicht anders möglich, als wenn wiederum jener Mensch, um dessen Willen gesagt wurde: Erde bist du und zur Erde sollst du wieder werden, selber wieder gebildet wurde und den wegen seiner über alle gekommenen Urtheilsspruch aufhob, so daß wie in Adam Alle sterben, in Christus, welcher den Adam angenommen hatte, Alle lebendig werden. [7]) Unser Stammvater hat durch die Uebertretung des göttlichen Gebotes seine ganze Nachkommenschaft sehr schwach gemacht, indem er sie mit den bastardartigen Auswüchsen der Sünde befleckte. [8]) Seitdem der erste Mensch durch Verführung Gottes Gebot übertrat, nahm

---

[1]) Orat. II contra Arian. c. 48 p. 408: . . . *εἰ γὰρ καὶ ὁ Ἀδὰμ ἐκ γῆς μόνος ἐπλάσθη, ἀλλ' ἐν αὐτῷ ἦσαν οἱ λόγοι τῆς διαδοχῆς πανὸς τοῦ γένους.*

[2]) Orat. I c. 51 p. 359: *ὥσπερ γὰρ τοῦ Ἀδὰμ παραβάντος εἰς πάντας ἀνθρώπους ἔφθασεν κ. τ. λ.*

[3]) Contra Apollinar. II, 9 p. 756. Weitere Stellen s. Bd. I S. 285—289.

[4]) Ibid. c. 6 p. 753.

[5]) Ibid. c. 8. p. 755: . . . *οὐ νοοῦντες, ὅτι ἐκ νεότητος* (Genes. 8, 21) *εἰρηκὼς, τὸ ἐξ ἐπισπορᾶς καὶ ἐπίκηρον ἐδήλωσε.*

[6]) Contra Apollinar. I, 15 p. 745. 746: *καὶ οὕτως ἐκ παρακοῆς ἐντολῆς θεοῦ γέγονεν ὁ ἄνθρωπος δεκτικὸς τῆς ἐπισπορᾶς τοῦ ἐχθροῦ. καὶ ἐνέργει λοιπὸν ἡ ἁμαρτία, ἐν τῇ φύσει τοῦ ἀνθρώπου πρὸς πᾶσαν ἐπιθυμίαν· οὐ φύσιν ἐν αὐτῷ ἐργασαμένου διαβόλου, μὴ γένοιτο· οὐδὲ γὰρ φύσεως ἂν εἴη δημιουργὸς ὁ διάβολος κατὰ τὴν τῶν Μανιχαίων ἀσέβειαν· ἀλλὰ φύσεως παραιροπὴν ἐκ παραβάσεως εἰργάσατο καὶ οὕτως ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος πάντων ἀνθρώπων.* — Irrig ist also die Behauptung, die Folge der Sünde Adams in Absicht auf den Leib sei die aus der Creatürlichkeit folgende *ἀσθένεια σαρκός*, und Athanasius lehre keine innere Verkehrung als von Adam vererbte (Jahrbücher u. s. w. II, 550. 551).

[7]) Convivium decem virgin. orat. III Thalia c. 6 (Gallandius t. III p. 687).

[8]) De Simeon. et Anna c. 8. p. 813: *ὁ γὰρ γεγενὴς ἡμῶν προπάτωρ, ... τὴν θείαν καὶ σωτήριόν σου ἐκφαυλίσας ἐντολὴν, ... τὸ πᾶν αὐτοῦ σπέρμα ἀκιδνότατον κατέστησεν, τοῖς νόθοις μοσχεύμασι τῆς ἁμαρτίας συμφυράσας.*

die Sünde, welche ihren Ursprung durch Ungehorsam genommen hatte, Wohnung in ihm. Dadurch kam die Rebellion in ihn, und wir wurden mit unanständigen Begierden und Gedanken erfüllt, des Hauches Gottes beraubt, und von sinnlicher Lust erfüllt, welche die listige Schlange uns einflößte. Wenn daher der Apostel Röm. 7, 22—24 sagt: Ich weiß, daß in mir, d. i. in meinem Fleische, das Gute nicht wohnt, so will er die von der Uebertretung her durch die Begierde in uns gekommene Sünde bezeichnen. [1]) Eusebius Pamphili hält die Hinwegnahme der Sünden der ganzen Welt durch einen Menschen für eine Unmöglichkeit, weil alle Menschen aus Adam und nicht aus Gott seien. Nicht als ob es einen gebe, der nicht von Gott durch den Sohn wäre erschaffen worden, sondern weil es keinen gebe, der ein Nachkomme Adams wäre, ohne den Sünden der Geburt zu unterliegen. [2]) Auf das Argument der Apollinaristen, daß, wenn Christus eine vernünftige Menschenseele hatte, er der Sünde unterworfen war, erwiedert Epiphanius, dies müsse man noch viel mehr von dem (dem Herrn von den Apollinaristen zuerkannten) Fleische annehmen, weil nach Galat. 5, 19 die Sünde ohne das Fleisch nicht zu Stande komme oder vollendet werde. Man müsse also zugeben, daß der Herr im Fleische gesündigt habe, weil er Fleisch angenommen. Denn ich weiß, sage der Apostel Röm. 7, 18, daß in mir, d. i. in meinem Fleische, nichts Gutes wohnt. Und doch sei der Herr ohne Sünde gewesen. Denn das vom Himmel, vom Vater kommende Wort, welches freiwillig Fleisch angenommen, leitete seinen Leib wie mit einem Zügel, und wie es wollte, konnte es sich von aller unnützen Regung des Fleisches enthalten. [3]) Da es Epiphanius in dieser Stelle zunächst darauf ankommt, die Apollinaristen ex concessis ad absurdum zu führen, so darf man ihm noch nicht die Ansicht aufbürden, als ob die Rebellion des Fleisches in der sinnlichen Natur des Menschen als solcher schon wohne. In der That sieht er den Grund des Kampfes des Fleisches gegen den Geist in der Unterwerfung des Menschen unter die Sünde Adams. [4]) In eine ursächliche Beziehung bringt die Sünde Adams zu seinem Geschlechte Cyrill von Jerusalem, wenn er seine Katechumenen also anredet: Durch Satan ist unser Stammvater aus Ungehorsam gefallen und statt des von selbst Früchte bringenden Paradieses erhielt er die Dornen erzeugende Erde. Sind wir nun, wird einer fragen, verloren (ἀπολώλαμεν)? Bleibt die Sünde und ist kein Heil mehr? Sind wir gefallen

---

[1]) De resurrection. c. 2 l. c. p. 788: . . . τὴν ἀπὸ τῆς παραβάσεως διὰ τῆς ἐπιθυμίας εἰσοικισθεῖσαν εἰς ἡμᾶς ἁμαρτίαν βούλεται μηνύειν.

[2]) De Fide adv. Sabellium l. I (Galland. t. IV p. 469): Non quia est aliquis qui non est a Deo creatus per filium, sed omnis homo quique progenies Adae est, et non nativitatis peccatis subjacet.

[3]) Ancorat. c. 79. Opp. t. II. ed. Petav. Colon. 1682 p. 84. 85.

[4]) Ibid. c. 80 p. 85.

und können wir nicht mehr aufstehen? Sind wir geblendet und können wir nicht wieder zum Lichte gelangen? Sind wir gelähmt, ohne wieder gerade zu werden? Um es kurz zu sagen, sind wir todt, um nicht wieder aufzustehen (*ἀπεθάνομεν, οὐκ ἔστιν ἀναστῆναι*)? Aber wie sollte der, welcher den dem Grabe schon vier Tage angehörenden und riechenden Lazarus erweckte, nicht auch zum geistigen Leben erwecken, und der sein kostbares Blut für uns vergoß, uns nicht von der Sünde befreien können? [1]) Die Sünde des einen Menschen Adam vermochte den Tod über die Welt zu bringen; warum sollte nicht viel mehr durch die Gerechtigkeit des Einen, der nicht bloßer Mensch, sondern der eingeborne Sohn Gottes war, das Leben herrschen? Wenn der erste aus Erde gebildete Mensch den Tod für Alle (*οἰκουμενικὸν θάνατον*) brachte, sollte der, welcher das Leben ist, nicht das ewige Leben bringen? [2]) Sehr groß war die Wunde der Menschheit, von den Füßen bis zum Haupte ist nichts Unversehrtes an ihr. [3])

Von den Kappadociern lehrt Basilius der Große, daß wir, weil der erste Mensch vermöge der Succession nothwendig bis ans Ende in uns hindurch gehe, auch alle in Adam sterben und daß der Tod bis zur Erfüllung des Gesetzes und zur Erscheinung Christi geherrscht habe. [4]) Die weitere Folge ist aber die Verstrickung des an sich rein von Gott erschaffenen Herzens in die Leidenschaften des Fleisches und in das Verderbniß desselben. [5]) Gregor von Nazianz macht der apollinaristischen Christologie den Vorwurf, daß nach ihr der Mensch, welcher ganz gefallen und wegen des Ungehorsams des Stammvaters und der Verführung durch den Widersacher verurtheilt worden sei, nicht ganz das Heil erlange, so daß für Gott seine Gnade, für uns aber das Heil vermindert werde. [6]) An einem andern Orte unterscheidet er eine dreifache Geburt, die physische, die Wiedergeburt in der Taufe und jene durch Auferstehung. Von ihnen, fährt er fort, ist die erste eine in der Nacht sich vollziehende und von Knechtschaft und Leidenschaft be-

---

[1]) Catech. II, 4. 5 p. 34 (ed. Touttée Par. 1763).

[2]) Catech. XIII, 2 p. 183.

[3]) Cat. XII, 7 p. 166: *Μέγιστον ἦν τὸ τραῦμα τῆς ἀνθρωπότητος, ἀπὸ ποδῶν ἕως κεφαλῆς οὐκ ἦν ἐν αὐτῷ ὁλοκληρία.*

[4]) De Spirit. sancto c. 14. Opp. ed. Garnier, Paris. 1721—1730 t. III p. 24: *τὸ μὲν γὰρ αἷμα τοῦ προβάτου, τύπος τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ· τὰ δὲ πρωτότοκα τύπος τοῦ πρωτοπλάστου· ὃς ἐπειδὴ ἀναγκαίως ἡμῖν ἐνυπάρχει τῇ ἀκολουθίᾳ τῆς διαδοχῆς μέχρι τέλους παραπεμπόμενος, διὰ τοῦτο ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκομεν, καὶ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος μέχρι τῆς τοῦ Χριστοῦ παρουσίας.*

[5]) In Ps. 32 n. 8 T. II p. 140: *ἁπλὴν αὐτὴν ἔπλασε καθ' ἑαυτὴν εἰκόνα σώζουσαν τὴν καρδίαν ὁ δημιουργὸς τῶν ἀνθρώπων θεός. ὕστερον δὲ αὐτὴν τῇ πρὸς τὰ πάθη τῆς σαρκὸς ἐπιπλοκῇ, ποικίλην ἐποιήσαμεν καὶ παντοδαπὴν ἡμεῖς τὴν καρδίαν, τὸ θεοειδὲς αὐτῆς καὶ ἁπλοῦν καὶ μονότροπον διαφθείραντες.* — Cf. De renuntiation. saeculi T. II p. 208.

[6]) Orat. XXII, 13 p. 422 (Opp. ed. Maurin. T. I).

fleckte; die andere eine am Tage stattfindende und freie, welche die Leidenschaften vernichtet, und jede von der Geburt herrührende Verdunkelung auflöst und zum himmlischen Leben führt. [1]) Aus dem Verhältnisse Adams zum Geschlecht als dessen Stammvater leitet Gregor von Nyssa den irdischen Sinn und den Tod als Folge der Sünde desselben für seine Nachkommen ab. Da der erste Mensch durch die Sünde in Erde aufgelöst und deßhalb irdisch genannt wurde, so war die Folge, daß nach ihm auch die von ihm Abstammenden alle irdisch und sterblich geboren wurden .... und das Uebel durch den Einen in das Geschlecht sich ergoß, indem es sich durch die Succession seiner Nachkommen ausbreitete. [2]) Durch Adams Sünde ist an die Stelle der im Paradiese herrschenden Freiheit von den Leidenschaften des Fleisches [3]) die Rebellion zwischen Fleisch und Geist getreten und sündigen wir Alle, wie wenn Adam in uns lebte, so lange wir diese Hülle an uns tragen; und eben deßhalb weil jeder Mensch, auch der vollkommenste, wie Moses, Samuel oder sonst ein durch Tugend hervorragender, diese Natur mit Adam gemein hat, theilt er auch dessen Verstoßung. [4]) Wie Chrysostomus zur Lehre von der Erbsünde steht, ist anderwärts gezeigt worden. [5])

Wie man aus diesen Nachweisen ersieht, setzen die Väter das Materielle der von ihnen auf Grund des zwischen Adam und dem Geschlechte bestehenden Verhältnisses behaupteten Erbsünde in Absicht auf den sinnlichen Bestandtheil des Menschen in die Rebellion des Fleisches und den Tod, in Absicht auf den Geist aber, und zwar um so ausdrücklicher, je mehr bei ihnen der

[1]) Orat. XL, 2 p. 692: *τούτων δὲ ἡ μὲν νυκτερινή τέ ἐστι καὶ δουλη καὶ ἐμπαθής· ἡ δὲ ἡμερινὴ καὶ ἐλευθέρα καὶ λυτικὴ παθῶν, πᾶν τὸ ἀπὸ γενέσεως κάλυμμα περιτέμνουσα καὶ πρὸς τὴν ἄνω ζωὴν ἐπανάγουσα.* Cf. Orat. XIX, 14 p. 372. 373.

[2]) Tunc ipse Filius subjicietur p. 11 (Opp. Ed. Paris 1638 T. II): *δείξας τοίνυν ἐν τοῖς πρὸς αὐτοὺς λόγους, ὅτι τοῦ πρώτου ἀνθρώπου εἰς γῆν διὰ τῆς ἁμαρτίας ἀναλυθέντος, καὶ διὰ τοῦτο χοϊκοῦ κληθέντος, ἀκόλουθον ἦν κατ' ἐκεῖνον καὶ τοὺς ἐξ ἐκείνου γενέσθαι πάντας χοϊκοὺς καὶ θνήτους τοὺς ἐκ τοῦ τοιούτου φύντας, ἀναγκαίως ἐπήγαγεν καὶ τὴν δευτέραν ἀκολουθίαν, δι' ἧς ἀναστοιχειοῦται πάλιν ἐκ τοῦ θνητοῦ πρὸς ἀθανασίαν ὁ ἄνθρωπος, ὁμοιοτρόπως λέγων, τὸ ἀγαθὸν ἐγγεγενῆσθαι τῇ φύσει ἐξ ἑνὸς εἰς πάντας χεόμενον, ὥσπερ καὶ τὸ κακὸν δι' ἑνὸς εἰς πλῆθος ἐχέθη, τῇ διαδοχῇ τῶν ἐπιγενομένων συμπλατυνόμενον.*

[3]) In Verba: Faciamus hominem etc. orat. II T. I p. 157: *ταῦτα πάντα ἀποθέμενος ἐπὶ τὸν ἐν παραδείσῳ ὑποστρέφει βίον ἐκεῖνου τὸν ἀδούλωτον τοῖς πάθεσι τῆς σαρκὸς, τὸν ἐλεύθερον, τὸν Θεῷ συνόμιλον, τὸν ἀγγέλοις ὁμοδιαίτον.*

[4]) De oration. dominic. orat. V T. II p. 755. 756: *ὡς γὰρ ζῶντος ἐν ἡμῖν τοῦ Ἀδὰμ πάντες οἱ καθ' ἕκαστον ἄνθρωποι ἕως τοὺς δερματίνους τούτους χιτῶνας περὶ τὴν ἑαυτῶν βλέπωμεν φύσιν ..... καλῶς κεχρήμεθα ταῖς τοιαύταις φωναῖς, ὅτι ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν· ὥστε κἂν Μωυσῆς τις ᾖ, καὶ Σαμουὴλ, κἂν ἕτερός τις τῶν δι' ἀρετῆς ἐξεχόντων, οὐδὲν ἧττον ἁρμόζουσαν ἡγεῖται ταύτην, καθὰ ἄνθρωπός ἐστιν, ἑαυτῷ τὴν φωνὴν, ὁ κοινωνῶν τῆς φύσεως τοῦ Ἀδὰμ, κοινωνῶν δὲ καὶ τῆς ἐκπτώσεως.*

[5]) Bd. I S. 350 ff.

Gegenſatz zwiſchen Natur und Gnade mit Klarheit ins Bewußtſein tritt, in die Beraubung der Gnade und die Verdunkelung der religiöſen Erkenntniß, aber von einer poſitiven Befleckung im engeren ethiſchen Sinne reden ſie nicht; kurz, ſie wiſſen nur von einer Vererbung der Folgen der Sünde, nicht aber der Sünde ſelbſt auf das Geſchlecht. Führt ſchon eine unbefangene Beurtheilung der ſeither dargelegten Lehre zu dieſer Behauptnng, ſo ſprechen ſie die Väter ſelbſt klar genug aus. Schon Juſtin ſagt, daß jeder durch ſeine eigene Sünde in's Verderben gehe. [1]) Für Clemens Alexandrinus beginnt die Befleckung des Menſchen mit eigentlicher Sünde erſt nach der Geburt zufolge der *πρώται ἐκ γενέσεως ὁρμαὶ, καθ' ἃς Θεὸν οὐ γινώσκομεν.* [2]) Athanaſius erklärt Job 14, 4: Keiner iſt ohne Befleckung, von der natürlichen Befleckung des Kindes durch die Geburt, da es ja noch keine Sünde thuen könne. [3]) Nach Gregor von Nyſſa iſt das unmündige Kind ohne alle Sünde und bedarf es daher keiner Reinigung. [4]) Selbſt der etwas ſpätere Cyrill von Alexandrien erklärt ſeinen mit aller Klarheit ausgeſprochenen Satz, daß wir der Uebertretung in Adam theilhaftig geworden ſeien [5]), von dem Mangel der urſprünglichen Gnade des hl. Geiſtes, von der Corruption des Fleiſches und dem Tode, [6]) aber nicht von einer Participation an der Sünde des Stammvaters. Auf die Frage, wie der Stammvater Adam auf uns die über ihn wegen der Uebertretung verhängte Strafe fortpflanze, antwortet Cyrill: Adam vernahm das Wort: „Weil du Staub biſt, ſollſt du wieder zur Erde zurückkehren," und wurde aus einem unvergänglichen vergänglich und den Banden des Todes unterworfen. Nachdem er aber dieſem verfallen war, wurden wir, die aus ihm als einem vergänglichen gezeugt ſind, ſelbſt als vergängliche (ſterbliche) geboren. Auf dieſe

---

[1]) Ebendaſ. S. 113.

[2]) Ebendaſ. S. 184—189.

[3]) Ex comment. in Matth. fragment. p. 177 (Galland. t. V): *Ἀλλ' οὔτε ἴσασιν οἱ αἱρετικοὶ τὸ, οὐδεὶς καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου, οὐδ' ἂν μία ἡμέρα ὁ βίος αὐτοῦ· ὅτι ἐῤῥέθη περὶ τοῦ φυσικοῦ ῥύπου, ὁ κομίζεται τὸ βρέφος ἐξερχόμενον ἐκ τῆς νηδύος τῆς μητρὸς αὐτοῦ . . . . ποίαν δύναται ποιῆσαι τὸ παιδίον ἁμαρτίαν, οὐ μία ἡμέρα ἡ ζωὴ αὐτοῦ; . . . Ἐπεὶ οὖν τούτων τῶν ἁμαρτημάτων τὰ βρέφη ἀμύητα ὑπάρχει, ποίαν ἁμαρτίαν ἔχει τὸ αὐθημερινὸν παιδίον, εἰ μὴ καθὼς ἔφημεν τὸν σωματικὸν ῥύπον; οὔτε μὴν ὁ λέγων ἔφη· οὐδεὶς καθαρὸς ἀπὸ ἁμαρτίας, ἀλλ' ἀπὸ ῥύπου.*

[4]) De iis qui praemature abripiuntur. Opp. T. III p. 329: *τὸ δὲ ἀπειρόκακον νήπιον μηδεμίας νόσου τῶν τῆς ψυχῆς ὀμμάτων πρὸς τὴν τοῦ φωτὸς μετουσίαν ἐπιπροσθούσης, ἐν τῷ κατὰ φύσιν γίνεται, μὴ δεόμενον τῆς ἐκ τοῦ καθαρθῆναι ὑγιείας, ὅτι μηδὲ τὴν ἀρχὴν τὴν νόσον τῇ ψυχῇ παρεδέξατο.*

[5]) De adorat. in spiritu et veritat. l. XI p. 395. (Opp. ed. Aubert Paris 1638 T. I): *τῆς ἐν Ἀδὰμ παραβάσεως γεγόναμεν κοινωνοί.*

[6]) Ibid. l. I p. 33. L. III p. 100. — Glaphyror. in Genes. l. I p. 8. 9. 10. In Numer. p. 407.

Weise sind wir Erben des auf Adam lastenden Fluches. Denn wir sind durchaus nicht deßhalb, als ob wir mit ihm das Gebot, das er empfangen, übertreten hätten, gestraft worden, sondern deßhalb, weil er, wie gesagt, sterblich geworden, übertrug er auf seine Nachkommenschaft den Fluch. Denn von einem Sterblichen sind wir sterblich geworden. [1]) Zur eigentlichen Sünde kam es vielmehr erst durch den Willen selbst. Methodius bezeichnet als Folge der Sünde für das Geschlecht das dem Gesetze des Geistes widersprechende Gesetz, d. i. die bösen Gedanken, sodann das in unsern Gliedern herrschende Gesetz, d. i. die durch die Sünde im Fleisch wohnende Concupiscenz; aber einen Uebergang der Sünde selber bestreitet er, weil damit der Wille in seiner innersten Natur, nämlich in seiner Freiheit aufgehoben würde. Wenn der Apostel Röm. 7, 15 sagt: Ich weiß nicht was ich thue, und was ich hasse thue ich, so ist das nicht vom Thuen des Bösen, sondern nur von den bösen Gedanken zu verstehen. Denn nicht liegt es in unserer Freiheit, das Unanständige (*τὰ ἄτοπα*) zu denken oder nicht, aber der Gebrauch oder Nichtgebrauch solcher Gedanken (d. h. die Zustimmung mit dem Willen zu denselben) . . . . Denn da der Mensch mit Freiheit in der Mitte zwischen Gut und Bös steht (*ἐν μέσῳ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ πονηροῦ κατασταθεὶς ὡς αὐτεξούσιος*), so steht es auch bei ihm zu wählen was er will. Sollte Jemand entgegnen, daß wir nach den Worten des Apostels Röm. 7, 19 nicht blos in Gedanken das Böse hassen und thun, was wir nicht wollen, sondern auch durch das Vollbringen selbst, so möge er doch sagen, welches denn das Böse sei, das der Apostel haßte und nicht thun wollte, und doch that; und welches das Gute, das er zwar thun wollte, aber nicht that? vielmehr so oft er das Gute thun wollte, so oft that er nicht das Gute, das er wollte, sondern das Böse, das er nicht wollte. Wie konnte er, der uns ermahnte, das Sündigen durchaus zu lassen, sonst sagen: Seid meine Nachahmer, wie ich Christi Nachahmer bin (1 Cor. 11, 1)! Also verstand er die genannten Worte nicht vom Thuen dessen, was er nicht wollte, sondern allein vom Denken. [2]) Uebereinstimmend mit Methodius versteht auch Athanasius unter dem Gesetz der Sünde die durch Satan in die Seele des Menschen eingestreuten bösen Gedanken. Auf die Einwendung der Apollinaristen, daß wenn Christus eine vernünftige Menschenseele habe, er auch menschliche Gedanken und in und mit diesen auch die Sünde habe, bemerkt er: Adam war vernünftig von Natur, frei in seinen

---

[1]) Adv. Anthropomorphit. l. I c. 8 p. 375. 376 (T. VI): *οὐ γὰρ πάντως ὡς σὺν ἐκείνῳ τῆς ἐντολῆς ἧς ἐδέξατο παρακούσαντες τετιμωρήμεθα, ἀλλ' ὅτι, ὡς ἔφην, θνητὸς γεγονὼς, εἰς τὸ ἐξ αὐτοῦ σπέρμα παρέπεμψε τὴν ἀράν. θνητοὶ γὰρ γεγόναμεν ἐκ θνητοῦ.*

[2]) De resurrection. c. 2. 3 bei Galland. t. III p. 787. 788.

Gedanken und kannte das Böse nicht aus Uebung, vielmehr kannte er nur das Gute, indem er so zu sagen von einerlei Art war (ὥσπερ τις μονότροπος ὤν). Nachdem er aber gegen das Gebot Gottes ungehorsam geworden, war er den bösen Gedanken verfallen: nicht als ob Gott diese uns unterjochenden Gedanken geschaffen hätte, sondern weil sie der Teufel durch Verführung in die vernünftige Natur des Menschen, welche den Folgen der Uebertretung anheim fiel (ἐν παραβάσει γενομένῃ) und von Gott sich entfernte, einstreute, so daß der Teufel sowohl das Gesetz der Sünde als auch den durch das Werk der Sünde herrschenden Tod in des Menschen Natur legte . . . . Der Teufel hat nicht von Anfang an im ersten Menschen die Sünde gewirkt, damit sie durch den in die Welt kommenden sündelosen Logos gelöst würde, sondern durch Einstreuung in die vernünftige und denkende Natur des Menschen bewirkte der Teufel die Sünde. [1]) Desgleichen weiß Epiphanius nichts von einer der persönlichen vorangehenden von Adam herrührenden unpersönlichen Sünde, vielmehr faßt er alle Sünde der Nachkommen Adams wie die ihres Stammvaters als persönliche: ein Jeder ist die eigene Ursache seiner Sünde. [2]) Wie es unter dem Einflusse der adamitischen Sünde zur Sündhaftigkeit sämmtlicher Individuen komme, hat Gregor von Nyssa ebenso bestimmt als ausführlich auseinandergesetzt. Aus dem Umstande, daß das Leben des Menschen nicht allein ein geistiges, sondern auch ein sinnliches ist, und jenes unter der Vermittlung von diesem sich auswirken soll, schließt er auf die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, daß einer nicht durch irgend eine Leidenschaft in die Sünde geführt wird. Wenn, sagt er, dieses sinnliche Leben sich in unsere Gefühle theilt, das Leben der Seele aber nach der Richtung des denkenden Geistes und der Bewegung des freien Willens betrachtet wird, wer ist so erhabenen und hochsinnigen Geistes, daß er in beiden Sphären ohne Befleckung durch die Sünde bliebe? . . . . Wenn der Mensch von allen Seiten von den Netzen der Sünde umstrickt wird, durch all' seine Sinne, durch die innersten die Seele betäubenden Bewegungen seines Herzens, wer mag dann, wie die Schrift sagt, sich rühmen, ein reines Herz zu haben (Prov. 20, 9), und wer ist noch rein von Befleckung? Job 14, 15. [3]) An einem andern Orte erklärt er die allgemeine zunehmende Zerrüttung der menschlichen Natur aus der seit Adams Sünde sich ein-

---

[1]) Contra Apollinarist. l. II, 6 p. 753.

[2]) Haeres. 36, 6 p. 266. 267. Haeres. 69, 52 p. 774: οὐ γὰρ ὃ γέγονεν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ εἰς τοῦτο ἐκ τοῦ δημιουργοῦ τοῦ ἀναιτίου τῆς τοῦ Ἀδὰμ ἁμαρτίας, τοῦ ἁμαρτεῖν γέγονε, καὶ διὰ τοῦτο ἥμαρτον· ἀλλὰ τὸ αὐτεξούσιον αὐτῷ ἐπέδωκεν, καὶ αἴτιος ἑαυτῷ ἕκασιος γίνεται ἁμαρτίας.

[3]) De oration. dominic. orat. V p. 756. 757: πολυειδῶς γὰρ κατὰ τὸν βίον τοῦτον τῆς ζωῆς ἡμῖν ἐνεργουμένης· τῆς μὲν κατὰ ψυχὴν καὶ διάνοιαν, τῆς δὲ κατὰ τὰς αἰσθήσεις τοῦ σώματος· δύσκολον ἢ καὶ παντάπασιν ἀμήχανον εἶναι,

ſchleichenden ſteten Folge, d. i. aus der Gewohnheit zu ſündigen. [1]) Wie wenig Gregor von Nyſſa eine Erbſünde kennt, ergibt ſich aus ſeiner Behauptung, daß die Krankheit aus Unwiſſenheit, nicht wie er oben ſagt, ausnahmslos über alle, ſondern beinahe über alle im Fleiſche Lebenden herrſche, [2]) und daß ſelbſt Einige, wie Johannes, Elias ein ſchuldloſes Leben geführt, und daß diejenigen, welche von Anfang an nicht krank geworden, auch nicht des Heilmittels, nämlich der Reue in Trauer über begangene Sünden bedurft hätten. [3])

Vergleichen wir die Lehre der Väter, welche zwiſchen der Sünde Adams und dem moraliſchen Zuſtande ſeiner Nachkommenſchaft einen Cauſalzuſammenhang annehmen, mit der Lehre jener Theologen, die von einem ſolchen nichts wiſſen und alle und jede Sünde als freie Wiederholung der Sünde Adams auffaſſen, auf welche ſodann die ſelbſtverſchuldeten Folgen erſt eintreten, ſo beſteht der Unterſchied darin, daß jene das Sündigen unter den Einfluß der durch Adam über die Menſchheit gekommenen Inclination zur Sünde ſtellen und ſie aus den unwillkürlich böſen Gedanken und der Concupiscenz des Fleiſches erklären, letztere dagegen dieſe Inclination zur Sünde, dieſe moraliſche Schwachheit aus der reinen Endlichkeit der menſchlichen Natur ableiten; übereinſtimmend iſt ihnen aber die Sünde eine erſt nach der Geburt zu Stande kommende, d. i. perſönliche.

Dieſe Vorſtellung der Väter über Erbſünde konnte nicht ohne Einfluß auf ihre Anſicht von der Freiheit des Willens im adamitiſchen Zuſtande ſein. Beſteht die Erbſünde nicht in einer dem Menſchen vor ſeinem eigenen

---

μὴ ἑνί τινι πρὸς ἁμαρτίαν πάθει συνενεχθῆναι . . . . . εἰ τοίνυν οὕτω πανταχόθεν ἡμῖν τὰ τῶν ἁμαρτίων δίκτυα περικέχυται, διὰ πάντων τῶν αἰσθητηρίων, διὰ τῶν ἐγκαρδίων τῆς ψυχῆς κινημάτων· τίς καυχήσεται, καθὼς ἡ σοφία φησὶν, ἁγνὴν ἔχειν καρδίαν; κ. τ. λ.

[1]) De virginitat. c. 12 p. 748. 749: *κακὸν γὰρ ἔξω προαιρέσεως κείμενον, καὶ κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν θεωρούμενον· ἐν τῇ φύσει τῶν ὄντων ἐστὶν οὐδέν. πᾶν γὰρ κτίσμα Θεοῦ κάλον, καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον, καὶ πάντα ὅσα ἐποίησεν ὁ Θεὸς καλὰ λίαν· ἀλλ' ἐπειδὴ κατὰ τὸν ῥηθέντα τρόπον εἰσεφθάρη τῇ ζωῇ τῶν ἀνθρώπων ἡ τοῦ ἁμαρτάνειν ἀνακολουθία, καὶ ἐκ μικρᾶς ἀφορμῆς εἰς ἄπειρον τῆς κακίας ἐν τῷ ἀνθρώπῳ χυθείσης, καὶ τὸ θεοειδὲς ἐκεῖνο τῆς ψυχῆς κάλλος τὸ κατὰ μίμησιν τὸ πρωτοτύπου γενόμενον, οἷόν τις σίδηρος κατεμιάνθη τῷ τῆς κακίας ἰῷ, οὐκέτι τηνικαῦτα τῆς οἰκείας αὐτῷ κατὰ φύσιν εἰκόνος τὴν χάριν διέσωζεν, ἀλλὰ πρὸς τὸ αἶσχος τῆς ἁμαρτίας μετεμορφώθη.*

[2]) De iis qui praemature abripiuntur p. 329: *τῆς δὲ κατὰ τὴν ἄγνοιαν νόσου πάντων σχεδὸν τῶν ἐν τῇ σαρκὶ ζώντων ἐπικρατούσης.*

[3]) De beatitudinib. orat. III p. 781. 782: *. . . πολλοὺς γὰρ εὑρήσομεν ἀκατηγόρητον ἐσχηκότας τὸν βίον. . . . τί οὖν; ἆρα ἔξω τῆς μακαριότητος εἶναι ὁ λόγος αὐτοὺς ὑποθήσεται, τοὺς μήτε τὴν ἀρχὴν νενοσηκότας, μήτε τοῦ φαρμάκου τούτου, λέγω δὲ τοῦ ἐκ μετανοίας πένθους, εἰς χρείαν ἐλθόντας; κ. τ. λ.*

Thuen anhaftenden Sünde, sondern blos in den bezeichneten Folgen des Vergehens Adams, so kann auch nicht von einer verkehrten Beschaffenheit und einer Schwächung des Willens für das Gute die Rede sein, kömmt dem erbsündigen Individuum vielmehr der freie Wille als unverletztes und ungeschwächtes Vermögen des Guten wie des Bösen zu. In der That begreifen alle griechischen Väter den freien Willen auch nach der Sünde Adams und ungeachtet derselben als *αὐτεξούσιον*, als *δύναμις τῆς προαιρέσεως*, d. h. als unbeschränktes Wahlvermögen. Eines besonderen Beweises hiefür bedarf es nicht; im Namen Aller wollen wir nur Cyrill von Alexandrien hören, dessen Lehre über diesen Punkt als der treue Ausdruck der Anschauung der griechischen Väter bis zu dem Streite zwischen Pelagius und Augustinus angesehen werden kann. Er sagt nämlich über den dem adamitischen Menschen verbliebenen Willen: Vor der That bewegt sich der denkende Geist durchaus in Sünden, nachdem er zuvor die Lust dazu empfangen hat; aber so lange die Sünde nur in der Begierlichkeit gelegen ist, steht der Geist in der Mitte und schaut nach Beidem und neigt er mit dem freien Willen dahin, wohin er will, und hat er den Tod noch nicht erlitten, sondern ist er der Sünde nur sehr nahe gekommen und befindet er sich erst in den Geburtswehen der Sünde. [1]) Wenn ich gut sein will, sagt er daher ganz folgerichtig an einem andern Orte, so hindert mich Nichts als solcher angesehen zu werden, so wie, wenn ich böse sein will, mich nichts hindert, in die Sünde zu fallen. [2]) Darnach scheinen die griechischen Väter den freien Willen des wiewohl dem Einflusse der adamitischen Sünde unterworfenen Menschen gerade wie die Pelagianer als das indifferente oder äquilibristische Vermögen des Guten und Bösen aufzufassen. Man hat dies von ihnen behauptet und Pelagius als denjenigen angesehen, der in seiner Freiheitslehre nur das Erbe der griechischen Väter angetreten habe. [3]) Diejenigen Dogmenhistoriker, welche in der Anthropologie dieser Väter eine pelagianisirende Tendenz erkennen wollen, erklären ihren fraglichen Freiheitsbegriff gewöhnlich aus der Nachwirkung des die Freiheit energisch aussprechenden altgriechischen Geistes in ihnen. Und in der That beruft sich Cyrill von Alexandrien für seine soeben mitgetheilte Auffassung des freien Willens auf Euripides, welcher im Hippolyt dem Kranzbringer die Phädra V. 366 ff. sagen lasse, daß wir das Gute zwar wissen und erkennen, aber nicht thuen, die Einen aus Bequemlichkeit, die Anderen, weil sie irgend eine andere Lust dem Guten vorziehen. [4])

---

[1]) De adorat. in spirit. et veritat. l. XV p. 539.

[2]) Comment. in Isai. l. I orat. I. t. II p. 22. 23.

[3]) Keil, l. c. p. 717: Pelagius . . . eandem homini arbitrii libertatem vindicavit, quam reliqui doctores Christiani constanter ei tribuerunt.

[4]) De adoration. in spirit. et verit. l. VI p. 198—201.

Was die Väter der lateinischen Kirche betrifft, so tragen sie anerkanntermaßen den Begriff der Erbsünde in einer viel kräftigeren Weise als die griechischen Väter vor, indem sie dieselbe als eine eigentlich moralische Verschlimmerung, als ein vitium naturae bezeichnen. Der Grund hievon liegt in der Verschiedenheit des Ausgangspunctes ihrer Theologie. Im Gegensatze zu den griechischen Vätern nämlich, welche die speculative Richtung einschlagen, faßt der patristische Geist der abendländischen Kirche, practisch von Haus aus wie er ist, den Menschen zunächst nach seiner gottgewollten sittlichen Aufgabe, und diese zugleich unter den subjectiven Bedingungen ihrer Lösung auf. Von diesem Standpuncte aus erkennen die lateinischen Väter die menschliche Natur wegen der Sünde ihres ersten persönlichen und das Geschlecht weiter zeugenden Trägers als depravirt, in diesem Zustande aber als insufficient und daher erlösungsbedürftig durch die Gnade Gottes in Christo. Hätte die occidentalische Theologie diese ihre vom anthropologischen Dogma anhebende Grundrichtung systematisch verfolgt, so mußte sie consequent zur Christologie und Theologie fortschreiten, von welcher die griechische Speculation ausgegangen war; sie hat sich aber in beiden, im Ganzen und Allgemeinen genommen, der griechischen Kirche angeschlossen. Daß bei diesem Gange der Entwicklung des Dogma's die Lehre von einer moralischen Verschlimmerung des Geschlechtes durch Adams Sünde einen entschiedenen Ausdruck finden mußte, ist von selbst klar. Wie die bedeutendsten unter den lateinischen Vätern, Tertullian, Cyprian, Hilarius Pictav., Ambrosius, Hieronymus, über die Erbsünde dachten, ist anderwärts ausführlich gezeigt worden. Ihnen stimmen mit Ausnahme des Arnobius und Lactantius, welche die Sündhaftigkeit des gesammten Geschlechtes als persönliche begreifen, indem Jeder mit seinem eigenen Willen dem in der Sinnlichkeit als solcher gelegenen Hange zur Sünde nachgebe, alle übrigen Väter bei. Julius Firmicus Maternus sagt von Adam: Durch sein Weib auf Anrathen des Teufels verführt, habe er die Würde der ihm verheißenen Glorie verloren und durch Uebertretung der Gebote Gottes das Menschengeschlecht in die Schlingen des Todes gebracht. Daß Maternus die Folge der adamitischen Sünde für das Geschlecht nicht blos auf den physischen Tod beschränkt, vielmehr auch den moralischen Tod im Sinne hat, ergibt sich daraus, daß er Christum nicht nur als denjenigen auffaßt, der durch seine Menschwerdung uns vom leiblichen Tod befreit, sondern auch als den Erlöser, ohne welchen die Menschheit keine Hoffnung auf die Seligkeit, keine Belohnung für ihre Verdienste (nulla spes salutis, nullum meritorum praemium) hätte, und selbst Enoch, Noe, Sem, Abraham, Isaak ungeachtet ihres Glaubens in's Verderben gehen würden.[1]) Zeno von Verona

[1]) De errore profanar. religion. c. 26 (Galland. t. V p. 34. 35. — Ed. Bursian. Lips. 1856. c. 25 p. 36. 37).

setzt die Erbsünde in den moralischen Untergang des Geschlechtes [1]), und bezeichnet als Folge hievon den leiblichen Tod und die ewige Verwerfung von Gott. [2]) Nach Pacian im Sermon über die Taufe besteht die Folge der Uebertretung Adams für das Geschlecht in dem ewigen Tode. [3]) Der Presbyter Faustinus bemerkt, daß Adam durch seine Sünde aus der Herrschaft in die Knechtschaft gerathen sei; denn nach Joh. 8, 34 sei ein jeder, der Sünde thut, ein Knecht. Christus aber habe durch Annahme des Menschen die Herrschaft wieder hergestellt und fester, ja unvertilgbar gemacht, indem er die Sünde, welche durch Adam Ursache der abgeworfenen Knechtschaft geworden war, tilgte. [4]) Den Häretikern, welche die Ehe verwarfen und sich für ihre Ansicht auf Ps. 50, 7 beriefen, entgegnet Philastrius, daß die angerufene Stelle keineswegs den ehelichen Act als einen sündigen bezeichne, sondern sich auf die Sünde unserer Stammeltern beziehe, von welcher aus wir unter Vermittlung der Zeugung ex haereditate prima iniquitatem communem carnis atque generalem ex haereditate prima descendentem in omnes habemus. [5]) Aurelius Prudentius endlich singt, daß Adams Sünde das ganze von ihm abstammende Geschlecht befleckt habe und Keiner unschuldig geboren werde. [6])

Wiewohl nun aber die lateinischen Väter einen ausgeprägteren und correcteren Begriff der Erbsünde als die griechischen lehren, so fassen sie doch anderseits den Begriff des freien Willens im erbsündigen Individuum gerade wie die letzteren. So sagt, um nur einen zu nennen, Tertullian, der Mensch habe mit ebenderselben Freiheit des Willens den Feind zu besiegen, mit welcher er ihm unterlegen sei. [7]) Der bezeichnete Unterschied zwischen den Vätern beider Kirchen in Bezug auf unsere anthropologische Frage ist daher von keiner entscheidenden Bedeutung und es trifft sonach die Lateiner derselbe Vorwurf wie die Griechen. Denn erblickt man in der dargelegten Lehre der letzteren über Erbsünde und Freiheit des Willens, wie geschieht, ein wahrhaft pelagianisches Element in der Anthropologie der

---

[1]) Opp. l. I tractat. XII de spirit. et corp. n. 2 bei Galland. t. V p. 125: et exinde hereditaria conditione confectum uniformiter interibat omne genus humanum.

[2]) Ibid. Ferner Tractat. XIII de circumcision. c. 5 p. 126: Adam etenim cum inlicitum pomum hoc membro decerpsit, sic in genus humanum jus mortis induxit.

[3]) De baptism. cap. 2. 3. 5 bei Galland. t. VII p. 273. 274.

[4]) De trinitat. s. fide contra Arian. c 5. bei Galland. t. VII p. 455.

[5]) Haeres. 92 bei Galland. VII p. 504. 505.

[6]) De natura anim. poëm. V, 910 seqq. bei Galland t. VIII p. 478. — Ed. Dressel. Lips. 1860.

[7]) Advers. Marcion. II, 10: Certamini enim dedit spatium (Deus), ut et homo eadem arbitrii libertate elideret inimicum, qua succiderat illi.

griechischen Kirche, so sind die Väter des Abendlandes durch ihren mit dem der Orientalen identischen Begriff des freien Willens von einer pelagianisirenden Tendenz auch nicht freizusprechen und wird ihre an sich sonst befriedigendere Auffassung der Erbsünde wiederum genau um so viel abgeschwächt, als genannter Vorwurf sie mit Grund treffen sollte. Zwar sollte man meinen, daß gerade diese correctere Auffassung der Erbsünde die Kritik, wenn sie nur unbefangen und ächt historisch verfuhr, nicht nur zu einem milderen Urtheil über den Freiheitsbegriff der Lateiner, sondern selbst über die Anthropologie der Griechen hätte bestimmen sollen; statt diesen Fingerzeig zu beachten, warf man von einem dogmatisch befangenen Standpunkte aus die Lehre der Occidentalen mit der der Orientalen in einen und denselben Topf und beschuldigte beide des Semipelagianismus wenn nicht gar des Pelagianismus. Ist diese Anschuldigung nun gegründet?

Was zuerst den Begriff der griechischen Väter von der Erbsünde betrifft, so läßt sich nicht in Abrede stellen, daß derselbe den später von der Kirche aufgestellten nicht deckt, vielmehr hinter diesem zurücksteht und mithin mangelhaft ist. Um diese Differenz nun richtig zu würdigen, darf man die fragliche Anschauung genannter Väter nicht vereinzelnt auffassen, lediglich für sich beurtheilen, und so in Parallele mit der spätern pelagianischen bringen. Eine solcher Weise angestellte Vergleichung könnte freilich nur zu Ungunsten dieser Väter ausfallen, wäre aber eine geradezu geschichtswidrige und ungerechte weil ausschließlich einseitig durchgeführte. Zu einem wahren Urtheil gelangt die Untersuchung nur bei einem solchen Verfahren, das die in Frage stehende dogmengeschichtliche Erscheinung im Zusammenhange aller hier zusammentreffenden Verhältnisse und Beziehungen auffaßt und so aus ihnen erklärt.

Vor Allem handelt es sich um den Grundsatz, welchen eine richtige Interpretation der Väter und ihrer Lehre überhaupt zu befolgen hat. Es ist durchaus falsch, in den Lehrausführungen derselben ihr eigentliches Glaubensbewußtsein zu suchen und das Ergebniß ihrer wissenschaftlichen Untersuchungen mit ihrem materiellen Glauben zu identificiren. Dieser Ansicht gegenüber, welche nur die Consequenz der Vorstellung von der Bibel als alleiniger Glaubensquelle und von ihrer dogmatischen Erklärung durch das Subject ist, muß daran erinnert werden, daß die Väter mit ihren wissenschaftlichen Erörterungen auf dem kirchlich traditionellen und nicht auf dem biblischen Glaubensbewußtsein stehen; wenn daher ihre Speculation über den Glauben zum Theil oder ganz mißlungen ist, so wird letzterer keineswegs davon berührt und ist er deßhalb nicht auch irrig. In einem solchen Falle findet daher bei den Vätern nicht ein Widerspruch ihres Glaubensbewußtseins mit dem kirchlichen, sondern ein Widerspruch ihrer wissenschaftlichen Erkenntniß mit dem von ihnen getheilten objectiven und als solchem wahren Glauben statt. Da solchen speculativen Erörterungen nur subjectiver

Werth zukömmt, so ist die Annahme derselben lediglich durch ihre Richtigkeit bedingt, und was Augustin von seiner eigenen Speculation gesagt hat, daß man ihm nicht in Allem, sondern blos darin folgen möge, wovon man erkannt, daß er nicht geirrt habe, [1]) das gilt von den wissenschaftlichen Versuchen aller Väter. Aufgabe der Kritik ist es daher, die Richtigkeit und Zulässigkeit dieser Versuche zu prüfen, und nach Befund über ihre Angemessenheit oder Unangemessenheit mit dem Glauben zu entscheiden. Anders verhält es sich mit den von jenen Versuchen wohl zu unterscheidenden formellen Erklärungen der Väter über den Glauben. In ihnen hat man den wahren traditionellen Glauben der Kirche ihrer Zeit, und sie lassen sich eben deßhalb nicht vom Kirchenglauben trennen, weil dieser sonst in der Luft stände. [2]) Wenn nun diese den Glauben der Kirche ausmachenden und daher von der Kirche stammenden Glaubenserklärungen der Väter gegenüber der später declarirten Kirchenlehre unvollkommen erscheinen und in einzelnen Puncten hinter ihr zurückstehen, so kann dies, da die Kirche als vom Beistande des hl. Geistes geleitet, zu allen Zeiten nur eine und dieselbe Wahrheit vorträgt, doch nicht einen Widerspruch des Kirchenglaubens zu verschiedenen Zeiten mit sich selbst begründen, muß vielmehr die bezeichnete Differenz als eine Verschiedenheit der Lehrform des an sich einen und identischen Glaubens aufgefaßt werden, zu welcher es dadurch kam, daß der Glaube von seiner anfangs niederen und noch unvollkommenen Form sich durch eigentliche Entwicklung zur höheren und vollkommenern erhob. Daß es sich nun in der That so, wie behauptet, verhält, ist aber dogmengeschichtlich nachzuweisen.

Die Unvollkommenheit und relative Mangelhaftigkeit des anthropologischen Dogma's bei den griechischen Vätern erklärt sich zunächst aus dem eigenthümlichen Gange, den die Entwicklung des Dogma's überhaupt in der griechischen Kirche nahm. Die Väter derselben behandeln nämlich ex professo nicht die Anthropologie und subjective Soteriologie, sondern die höchsten objectiven Prinzipien des Christenthums, dessen Trinitätslehre und Christologie. Der empirisch geschichtliche und nächste Grund hievon liegt in den bezüglichen Häresieen, denen gegenüber sie das Depositum des Kirchenglaubens, wenn sie sich des ruhigen Besitzes desselben erfreuen wollten,

---

[1]) De dono perseverant. c. 21: neminem velim sic amplecti omnia mea, ut me sequatur nisi in iis, in quibus me non errasse perspexerit. — Conf. ep. ad Vital. c. 4 n. 15, wo er über seinen Prädestinationsbegriff sagt: quaerat quisque ut potuerit, et si invenerit praeter hanc, quae a me reddita est, aliam probabilem rationem, a rectae fidei regula non recedens, teneat eam et ego cum illo, si me non latuerit.

[2]) Kuhn, Kathol. Dogmat. Bd. I. 2. Aufl. S. 173. Anm. 1.

wissenschaftlich vertheidigen und rechtfertigen mußten. [1]) Aber selbst der Umstand, daß die Häresie in der orientalischen Kirche sich gerade auf das trinitarische und christologische Dogma warf, ist nicht zufällig. Dem von Haus aus mit speculativem Sinne begabten und philosophisch gebildeten griechischen Geiste war die Entwicklung und Begründung der objectiven Principien des Christenthums die erste, weil seiner Natur am meisten zusagende Lebensaufgabe, und der christliche Geist in der griechischen Kirche hätte daher auch ohne die äußere Veranlassung der Häresie in seiner Entwicklung den Ausgangspunkt von den Wahrheiten des dreipersönlichen Gottes und des menschgewordenen Sohnes Gottes genommen. Consequent mußte die Entwicklung zur Lehre von der subjectiven Erlösung fortschreiten; allein dieselbe, die ohnehin keine rein thetische war, gerieth durch Einflüsse mancherlei Art in's Stocken. Was insbesondere die Christologie betrifft, so ist die Incarnation des Logos durch die nach der Schöpfung eingetretene Sündhaftigkeit des Menschengeschlechtes veranlaßt und ruht insofern ihr Dogma auf dem anthropologischen, hat dieses zur Voraussetzung und aus ihm daher seine Erklärung. Demgemäß hätten die griechischen Väter die menschliche Natur in Christo nicht blos überhaupt vertheidigen und das Verhältniß derselben zur göttlichen ontologisch bestimmen und begründen, sondern auch eine von der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur und der subjectiven Heilsverwirklichung hergenommene Begründung des Dogma's geben, oder umgekehrt die von der Christologie aus fortschreitende und ihr entsprechende Lehre von der Aneignung des Heiles vortragen sollen. Dies geschah jedoch nicht. Zwar motiviren die griechischen Väter alle die Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden in Knechtsgestalt durch die Sünde Adams und die hieraus entstandene Verschlimmerung der menschlichen Natur; aber in eine förmliche Entwicklung dieser Lehre, wie es der dialectische Zusammenhang verlangt, treten sie nicht ein; im Ganzen und Allgemeinen bleibt es bei ihnen mehr bei der bloßen, wenn auch ausdrücklichen Anerkennung derselben. Wie wenig jenes der Fall ist, dafür hat man ein eclatantes Beispiel an den Theologen der alexandrinischen Schule, welche in ihrer Christologie den Accent auf die göttliche Natur legen, in der Lehre von der Rechtfertigung aber nicht, wie man es doch nach dem Zusammenhange erwarten sollte, auf den göttlichen Factor der Gnade und demgemäß auf das Moment der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur, sondern auf den endlichen Factor des freien Willens. Nur in der Polemik gegen die apollinaristische Christologie nimmt man Anläufe zu einer von der dogmatischen Anthropologie hergenommenen

---

[3]) Zeno Veron. l. II. tractat. 2 de genesi c. 1 (bei Galland. t. V p. 134): Nisi quis hostem a quo impugnatur, expugnet, numquam bonis suis poterit uti securus.

Begründung der wahrhaft menschlichen Natur des Erlösers wahr; aber durchgreifend ist dieses Verfahren nicht, und kömmt daher mehr einem schwachen Versuche gleich. So hat die Anthropologie der griechischen Väter dieser Periode etwas Unfertiges und Unbefriedigendes an sich.

Nun kann man freilich erwidern, wenn die betreffenden Kirchenväter im Gegensatze zum christologischen Dogma das anthropologische mehr nur voraussetzen als eigentlich entwickeln, so sollte man doch wenigstens erwarten, daß sie dasselbe in allen seinen wesentlichen Momenten anerkennen und hierin keine Lücke lassen. Allein steht dieser Einwurf im Widerspruch mit dem Begriffe der Entwicklung des Dogma's, welcher, sobald man ihn nur, wie es die eigenthümliche Natur des menschlichen Geistes, wornach er dem Gesetze der allmäligen Entfaltung unterworfen ist, so wie geschichtliche Gründe verlangen, zugesteht, nicht zuläßt, daß das, was erst Product der Entwicklung sein kann, schon am Anfang derselben fertig und vollkommen erscheint, so läßt sich die vermißte Vollständigkeit in ihrem Begriffe der Erbsünde in einer Weise erklären, woraus ersichtlich ist, daß eine eigentliche Glaubensdifferenz bei ihnen nicht vorliege.

Der Begriff der Erbsünde ist kein einfacher, sondern ein zusammengesetzter, insoferne, als er aus der Zusammenfassung verschiedener Beziehungen resultirt. Ihr concreter Begriff ist daher nur die einheitliche Bestimmung sämmtlicher in ihm enthaltenen Momente gegenüber all' denjenigen Vorstellungen, zu denen er im Gegensatze steht. Als solcher aber ist er nicht von vornherein fertig, sondern auf Entwicklung angewiesen, wie alle unsere concrete Erkenntniß auf Entwicklung beruht und Product derselben ist. Da es aber die Art aller Entwicklung ist, daß sie die wesentlichen Momente ihres Gegenstandes nur nacheinander, wie es theils die innere Dialectik derselben, theils die Beschaffenheit der äußeren feindlichen Gegensätze verlangt, zum Vorschein bringt, so hat man jeden Begriff in seiner Concretheit und Vollständigkeit erst, nachdem diese Entwicklung sich allseitig vollzogen hat; so lange dies nicht geschehen ist, d. h. auf jedem Stadium derselben vor ihrem Abschluß, ist er ein unvollkommener, relativ mangelhafter, aber deßhalb durchaus kein unwahrer und mit seiner späteren Definition widersprechender: jenes ist er, weil seine Entwicklung noch nicht zu Ende gekommen und ihn als allseitig bestimmten abgesetzt hat; letzteres, nämlich unwahr ist er deßhalb nicht, weil seine Fortbestimmung zur Allseitigkeit und Vollständigkeit durch Weiterentwicklung nicht geleugnet und absichtlich abgeschnitten ist. Genau in diesem Falle befindet sich das Dogma von der Erbsünde bei den griechischen Vätern der bezeichneten Periode. Wie nachgewiesen wurde, nehmen alle mit geringer Ausnahme, die zudem von keiner Bedeutung und kaum nennenswerth ist, einen ursächlichen Zusammenhang zwischen der Sünde Adams und der moralischen Beschaffenheit des gesammten von ihm abstammenden

Geschlechtes an und lehren, daß jene Sünde in ihren Folgen auf jedem Menschen von Geburt an laste. Sie anerkennen demnach im Allgemeinen das kirchliche Dogma von der Erbsünde. Was nun aber die nähere Erklärung und Begründung dieser kirchlichen Lehre betrifft, so sind sie hierin von den zu jener Zeit herrschenden häretischen Ansichten über Ursprung und Wesen der Sünde abhängig. Der Gnosticismus behauptet den Gegensatz des Guten und Bösen in der Welt als einen physischen und leitet demnach die Sünde aus der natürlichen Beschaffenheit des Menschen ab: wer sündigt, thut es, weil seine Natur als solche böse ist. Der Fatalismus stellt den Willen des Individuums unter die blinde Nothwendigkeit des Schicksals, der Manichäismus aber statuirt einen dualistischen Gegensatz zwischen den im Menschen gegebenen Bestandtheilen, zwischen Geist und Sinnlichkeit in der Weise, daß letztere als von Natur böse auf jenen eine necessitirende und unwiderstehliche Macht ausübt und den Menschen der Sünde mit Nothwendigkeit unterwirft. Diesen excessiven Meinungen gegenüber konnten die orthodoxen Theologen in positiver Hinsicht nur die Aufgabe haben, den Unterschied zwischen Gut und Bös als einen ethischen zu begründen, was sie allein dadurch vermochten, daß sie die Sünde als That des freien Willens oder als etwas Actuelles, Persönliches auffaßten. Und in der That gegenüber den genannten Häresieen ist alle Sünde nicht etwas Physisches, die dem Wollen vorangehende Natur mit innerer Nothwendigkeit, oder durch äußeren Zwang Aufgedrungenes, sondern lediglich dem freien Willen Entstammendes, so daß der Mensch erst sündig ist, wenn er gesündigt hat, und es ist, weil er gesündigt hat. Ein Gegensatz anderer Art machte sich geltend in dem platonisirenden Origenismus, welcher gegenüber der physischen Ansicht den Ursprung der Sünde zwar richtig in den freien Willen legt, sie aber als vorzeitliche That jedes Einzelnen begreift und die auf Jedem ruhenden Folgen der Sünde als selbstverschuldete bezeichnet und damit den ursächlichen Zusammenhang der Sünde Adams mit dem Geschlechte leugnet, d. i. den kirchlichen Begriff der Erbsünde völlig aufhebt.

Auf dem durch diese Gegensätze angewiesenen Standpunkte befanden sich nun die griechischen Väter in Bezug auf die von ihnen gelehrte Erbsünde in der eigenthümlichen Lage, daß sie dieselbe nicht als eine dem Menschen eigene Sünde, welche den wahren und eigentlichen Charakter der Sünde an sich hat, zur Geltung zu bringen vermochten; denn der physischen Ansicht gegenüber ist alle Sünde etwas Freiwilliges und Persönliches; dem Origenismus gegenüber aber fällt sie in's diesseitige Sein der Menschheit. Wenn sie nun doch von Folgen der Sünde Adams für das gesammte Geschlecht redeten, worein konnten sie dieselben anders setzen als in eine Erbstrafe? In diesem Zusammenhang hat bekanntlich Chrysostomus Röm. 5, 19 erklärt. Daß deßhalb, sagt er, weil Adam sündigte und sterblich geworden, auch diejenigen,

welche von ihm abstammen, solche sind, dies ist nichts Ungereimtes; daß aber durch seinen Ungehorsam ein Anderer Sünder geworden sei, was für eine Folgerung wäre dies? Denn in solcher Weise könnte dieser nicht als der Strafe schuldig erfunden werden, falls er nicht aus sich selber Sünder geworden ist. Was bedeutet sonach der Ausdruck Sünder hier? Wie mir scheint: der Strafe Schuldige und zum Tode Verurtheilte.[1])

Aus dem Gesagten erklärt sich aber blos, wie die griechischen Väter gerade zu dieser Anschauung von der Erbsünde kamen, und sieht man erst ein, daß sie in dem bezeichneten Gegensatze über die von Adams Sünde auf seine Nachkommen übergegangene Folge nichts Anderes sagen konnten, als daß sie weder in einer Sünde im Sinne der Gnostiker und Manichäer, noch in der Thatsünde Adams bestehe. Die weitere und entscheidende Frage ist, ob diese ihre am Gegensatze der Naturnothwendigkeit gewonnene Vorstellung die ausschließliche sei, und ob sie also lehren wollen, die Folge der adamitischen Sünde für das Geschlecht bestehe überhaupt in keiner Sünde? Zu dieser Annahme scheint der Umstand zu berechtigen, daß sie gegenüber den genannten häretischen Ansichten über Entstehung der Sünde diese überhaupt als persönliche, freiwillige auffassen und lehren, nicht blos die Sünde als solche oder in ihrem allerersten Ursprunge sei Sache des freien Willens gewesen, sondern auch jetzt noch sündige der wiewohl unter den Folgen der Uebertretung Adams stehende Mensch nicht mit Nothwendigkeit, vielmehr (wie Adam) mit derselben Freiheit des Willens. Und doch verhält es sich nicht so. Wenn nämlich diese Väter in ihrer Anschauung von den Folgen der Sünde Adams für das Geschlecht oder im Allgemeinen von der Erbsünde uns die Bestimmung derselben als eigentlicher Sünde vermissen lassen, so ist es lediglich deßhalb, weil ihnen der eigenthümliche Gegensatz, in dem sie sich mit ihrer Lehre zu bewegen hatten, die Entwicklung derselben nicht gestattete; aber deßhalb ist dieselbe bei ihnen nicht abgeschnitten und ihre ausdrückliche Lehre einer solchen Weiterentwicklung zur vollen Wahrheit nicht verschlossen, vielmehr ist sie offen erhalten. Insoferne als diese Entwicklung nicht ausgeschlossen ist, kann man sagen, daß die bei den Griechen mangelnde Bestimmung in ihrer diesfallsigen Lehre latent ruhte, bis sie zur wirklichen Entfaltung kommen konnte und kam, als die im Gegensatze der gnostischen und manichäischen Anthropologie entwickelte Lehre von einer andern extremen Anschauung für die ausschließliche und allseitige geltend gemacht werden wollte. Dies nicht anerkennen, und von den bezüglichen Vätern verlangen, sie hätten, wenn ihre Lehre nicht pelagianisirend sein sollte, die Macht der Sünde nicht nur als äußere Herrschaft des Teufels, sondern auch

[1]) In ep. ad Rom. homil. X, 2. Ed. Montfauc. t. X. p. 523.

als innere Herrschaft der Sünde über den Menschen, worin doch die erbsündliche Gestalt der Sündenmacht bestehe, lehren müssen, [1]) heißt, abgesehen von der lutherischen Fassung dieses Begriffes der Erbsünde, wahrlich nur die geschichtliche Stellung derselben, in der sie sich mit ihrer Lehre von der Sünde befinden, verkennen, und ihnen das zumuthen, was sie in ihr nicht leisten konnten. Daß in der That bei den Vätern dieser Periode die Bestimmung der Erbsünde als eigentlicher Sündhaftigkeit für die Entwicklung offengelassen ist, ergibt sich daraus, daß dieser Behauptung bei ihnen Nichts im Wege steht. Dafür spricht der von ihnen festgehaltene Begriff der Kindertaufe als eines Sacramentes zur Nachlassung der Sünden der Unmündigen; [2]) sodann selbst das Philosophem des Origenes vom vorzeitlichen Falle der Menschheit. Denn die Wahrheit, welche ihm zu Grunde liegt und die es zur Geltung bringt, ist, daß die von der Kirche gelehrte Sündhaftigkeit jedes Menschen von Geburt an als eine eigentliche Sünde zu fassen sei, weil nur so begreiflich werde, wie Alle von Geburt straffällig seien. Nur wird dieser richtige Gedanke von Origenes wieder verkümmert und die kirchliche Lehre von einer Erbsünde aufgehoben durch die Annahme des vorzeitlichen Ursprunges jener Sünde. [3])

Aus dieser Erklärung erhellt zugleich, daß der bei denselben Vätern sich vorfindende und von den Lateinern aus denselben Gründen getheilte Begriff des freien Willens keine pelagianische Färbung an sich trägt. Innerhalb des Gegensatzes nämlich, in welchem sich ihre Vorstellung von der Sünde bewegt, kann auch der freie Wille nur als das keiner Art von Nothwendigkeit unterworfene Vermögen der Wahl oder als Indifferenz des Guten und Bösen bestimmt werden und das Moment der Schwächung des Willens nach der Seite des Guten, zu Folge deren er das Gute nicht mehr so wie

---

[1]) So Luthardt, die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältniß zur Gnade. Leipz. 1863. S. 14.

[2]) S. Bd. I die chr. Lehre über das Verhältniß u. s. w. S. 210. 211.

[3]) Es ist diese origenistische Lehre ein sehr instructives Beispiel, aus welchem man einsieht, mit welchen Schwierigkeiten die nähere Erklärung und Fassung der Lehre von einer Sündhaftigkeit des Menschen seit Geburt für die Väter verbunden war. Origenes leugnet, daß der Mensch im Sinne der Gnostiker u. s. f. von Geburt sündig sei; ebenso wenig kann ihm derselbe durch eine in's Diesseits fallende persönliche Sünde von Geburt aus sündig sein, weil dazu ja der Wille des Neugebornen fehlte. Da aber Origenes an sich richtig die moralische Verschlimmerung von Geburt an in eine eigentliche Sündhaftigkeit setzt, jedoch den naturalistischen Ansichten gegenüber nur den Begriff der persönlichen, selbsteigenen Sünde kennt, bleibt ihm nichts anderes übrig, als ihren Ursprung platonisirend in die Vorzeitlichkeit zu verlegen. So hatte er aber keine ererbte Sünde mehr. Indem die übrigen Väter die Präexistenztheorie perhorrescirten, vermochten sie nicht darzuthun, wie die von Adam ererbte Folge seiner Sünde überhaupt in einer eigentlichen Sünde bestehen könne.

vorher, und nicht ebenso wie nunmehr das Böse vermag, nicht zum Ausdrucke kommen. Denn auf solchem Standpunkte handelt es sich ja nicht um die Schädigung, sondern um die auch im adamitischen Zustande noch verbliebene Freiheit des Willens. Da aber ihre Vorstellung von den Folgen der Sünde Adams für das Geschlecht das Moment der eigentlichen sündigen Befleckung, wiewohl sie es nicht ausdrücklich lehren, wie gezeigt, nicht ausschließt, so darf man auch jenen von ihnen aufgestellten Begriff von der Freiheit nicht für den concreten, sondern nur für den diesem zu Grunde liegenden allgemeinen und abstracten nehmen, in welcher Beziehung er in der That wahr ist: auch der Wille des erbsündigen Menschen vermag noch das Gute und thut die Sünde nicht mit innerer Nothwendigkeit, sondern frei, und sind die persönlichen Sünden nicht etwa die Erscheinungsformen der Erbsünde; aber wahr ist es nicht, daß der Wille, womit sein Begriff aus dem Elemente des Abstracten in das des Concreten überginge und mit diesem identificirt würde, das Gute noch mit derselben Freiheit wie vor der Sünde und wie jetzt das Böse vermag. Was demnach die Väter mit ihrem der Nothwendigkeit gegenüber indifferentistisch gefaßten Begriff der Freiheit des Willens lehren wollen, ist lediglich, daß der Mensch, wiewohl unter dem Einflusse der adamitischen Sünde stehend, doch nicht nothwendig sondern frei sündige und demnach auch noch das Gute vermöge.

Dieser unsrer Auffassung widersprechen nicht, wie man einwenden könnte, jene Stellen der Kirchenväter, in welchen sie, wie Justin d. M., Origenes, Athanasius, nicht blos den Juden, sondern selbst den Heiden, jenen durch Befolgung des positiven, diesen durch Erfüllung des natürlichen Gesetzes, Sittlichkeit, gerechtes Leben zugestehen, durch welches sie Christen seien und die Seligkeit verdienten. Denn es ist damit nichts anderes als die selbst vom Apostel der Gnade Röm. 2, 14. 15 ausgesprochene Ueberzeugung ausgedrückt, es sei dem Menschen auch nach der Sünde Adams und ungeachtet ihres Einflusses auf seine sittliche Beschaffenheit doch noch seine sittliche Natur als Anlage, wie anderseits das natürliche Vermögen der Erkenntniß Gottes aus dessen Schöpfung (Röm. 1, 19 ff.) verblieben, [1]) und die beiden entsprechende Actualität, sittliches Leben wie Gotteskenntniß, möglich. Die Berufung der Kirchenväter auf das heidnische Leben dafür, daß dem Menschen auch im gefallenen Zustande noch freier Wille überhaupt zukomme, ist daher so unverfänglich als die Berufung derselben Väter auf dasselbe Bewußtsein für die Wahrheit des christlichen Monotheismus. Wie sie mit letzterer das natürlich religiöse Bewußtsein in seiner allgemeinen Wahrheit (als monotheistisches) selbst im Zustande der Sünde zum Ausdrucke bringen, so sprechen sie durch erstere dem durch die Sünde wenn auch

[1]) Vergl. Bd. I S. 115—120. 236—240. 286—287.

noch so verdorbenen Menschen Sittlichkeit mit wahrem, aber nicht höchstem ethischen Charakter, und so weit den freien Willen zu. In diesem ebenso in ethisch-practischer Hinsicht als in Absicht auf das monotheistische Gottesbewußtsein in Anspruch genommenen testimonium animae naturaliter Christianae kann nur ein übertriebener Supranaturalismus (der Reformatoren und Jansenisten) Pelagianismus erblicken, welcher alle Werke vor der Rechtfertigung für eitel Sünde hält. Daß die Väter mit dieser Lehre in der That nur dies und nicht mehr sagen wollen, ergibt sich aus ihrer ausdrücklichen Erklärung, daß gleichwohl jedem Menschen die Gnade Christi keineswegs überflüssig, sondern zur Erlangung seines Heiles eben wegen der Sünde eigentliches Bedürfniß sei. Ein treffendes Zeugniß hiefür bietet uns Athanasius, welcher ganz in diesem Zusammenhang sagt: Als Adams Seele von der Verurtheilung zum Tode betroffen war, und beständig zu ihrem Herrn aufschrie, und selbst diejenigen, welche Gott gefielen und durch das natürliche Gesetz gerechtfertigt wurden, mit Adam niedergehalten wurden und mit ihm trauerten und zu Gott aufriefen, da erbarmte sich Gott des Menschen, den er geschaffen, und es gefiel ihm, durch die Offenbarung des Geheimnisses das neue Heil für das Menschengeschlecht zu bewirken. [1])

Ebenso wenig enthält die von einigen Vätern aufgestellte Behauptung, daß manche Menschen vor Christus ein heiliges und vollkommen sündeloses Leben geführt hätten, eine Leugnung der Erbsünde, in deren Begriff die Allgemeinheit der Sündhaftigkeit gelegen ist; denn dieselbe darf, was ihren Sinn betrifft, durchaus nicht mit der dem Wortlaute nach gleichen Lehre der Pelagianer identificirt werden. Wenn Athanasius sagt, es hätten (nach Adam) Viele heilig und ohne Sünde gelebt, ja Jeremias sei von Mutterleibe an geheiligt worden, so will er hiemit gerade die Nothwendigkeit der Erlösung in Christo begründen und dadurch den Einfluß der Sünde Adams auf sein Geschlecht darthun, wie aus dem Zusammenhang der Stelle von selbst hervorgeht. Die Frage nach der Art und Weise der Erlösung der sündig gewordenen Menschheit erörternd, geht Athanasius von dem Grundsatz aus, daß es hiebei nicht blos darauf ankomme, was Gott an sich könne, sondern auch was den Menschen ersprießlich sei, und verwirft daher die Annahme einer Erlösung durch bloße Verzeihung, deren Erfolg kein anderer wäre, als daß der Mensch, dem die Sünde verziehen und der insoferne in dem Zustande Adams vor der Sünde sei, wiederum sündigen könne, eine Möglichkeit, welche um so mehr zur Wirklichkeit würde, als er das Beispiel des sündigen Adams vor sich habe. Würde bei einer solchen Erlösung der Mensch auch eine Zeitlang (πρὸς ὀλίγον) nicht sündigen, so bliebe die

[1]) Contra Apollinar. l. II c. 9. p. 756.

Sünde und das Verderben doch im Menschen, wie es ja früher der Fall gewesen sei, und was sich auch beweisen lasse. Viele, sagt Athanasius, waren heilig und rein von aller Sünde (*πολλοὶ γοῦν ἅγνοι γεγόνασι καὶ καθαροὶ πάσης ἁμαρτίας*), ja Jeremias wurde von Mutterleib geheiligt und Johannes der Täufer frohlockte im Mutterschooße beim Gruße der Gottesmutter Maria; aber doch herrschte der Tod von Adam bis Moses auch über diejenigen, die nicht nach der Aehnlichkeit der Uebertretung Adams sündigten (Röm. 5, 12), und so blieben die Menschen nichts desto weniger sterblich und verderblich (*θνητοὶ καὶ φθαρτοὶ*) und für die eigenthümlichen Leidenschaften der Natur empfänglich (*δεκτικοὶ τῶν ἰδίων τῆς φύσεως παθῶν*). Eine Befreiung hierin, nämlich vom Tode, der Corruption der Sinnlichkeit, ihrer Inclination zur Sünde und hiemit von der Sünde selbst sieht Athanasius nur in der Erlösung durch den incarnirten Logos, subjectiv in der Vereinigung des Menschen mit ihm, in welcher auf uns das übergeht, was Christus ist. Wie wir Alle, die von der Erde sind, in Adam sterben, so werden wir Alle vom Himmel aus Wasser und Geist wiedergeboren in Christo belebt, und sind nicht mehr irdischen, sondern Logos gewordenen Fleisches wegen des Logos Gottes, welcher um unser Willen Fleisch geworden ist. [1]) Freilich setzt Athanasius in dieser aus ihrem Zusammenhang erklärten Stelle die Folge der Sünde Adams für das Geschlecht in den Tod, die Rebellion des Fleisches gegen den Geist, in die Neigung zur Sünde, und nicht in die Sünde selbst, zu der es erst kommt durch die Einwilligung des Willens in jene Zumuthungen. Gleichwohl kann man hierin keine pelagianische Ueberschätzung des freien Willens finden. Die der athanasianischen Stelle zu Grunde liegende allgemeine Vorstellung ist, daß alle Menschen im adamitischen Zustande das Gute thuen können, was wahr ist; denn der richtige Begriff der Erbsünde schließt den freien Willen nicht aus. Wenn Athanasius aber sodann behauptet, daß der Mensch unter dem Einfluß der adamitischen Sünde nur kurze Zeit ohne Sünde zu leben vermöge, und daß (an sich) Viele, im Verhältnisse zu jenen aber doch wenige heilig und völlig sündelos gelebt hätten, so hält er offenbar den Hang der Sinnlichkeit zur Sünde zufolge der adamitischen That für viel größer als die noch verbliebene Macht des freien Willens zum Guten. Fügt man noch bei, daß die alttestamentlichen Heiligen nicht durch sich selbst und allein, sondern unter den besondern Führungen der göttlichen Gnade gerecht lebten, und daß die vom Mutterschooße an Reinen es eben durch Heiligung im Mutterschooße waren, so kommt man dem bei Athanasius vermißten positiven Momente der sündigen Befleckung und Schwächung des freien Willens ziemlich nahe. Daß übrigens

---

[1]) Orat. II contra Arian. c. 68 p. 424. Orat. III, 33 p. 461. 462. Den Text beider Stellen s. Bd. I S. 287 A. 1.

an der Vorstellung des Athanasius über die Erbsünde ein Mangel haftet, gestehen wir gerne ein; aber nicht zugeben können wir, daß dieser Mangel, wie man vorgibt, auf die pelagianische Vorstellung von der Sündhaftigkeit des Geschlechtes seit Adam hinauslaufe oder darauf beruhe. Einer solchen Annahme sind alle übrigen Bestimmungen entgegen. Diese anthropologische Frage ist daher lediglich nicht vollkommen ausgebildet, weil zur genauen Bestimmung des Maaßes menschlichen Verderbens durch Adams Sünde die Veranlassung fehlte. [1]) Wie es sich mit der gleichen Aeußerung Gregor's von Nyssa verhalte, geht von selbst aus den obigen Angaben dieses Kirchenvaters hervor.

Daß die Vorstellung der vorauguſtiniſchen Väter über den freien Willen keine pelagianiſirende iſt, wird ſich ferner ergeben, wenn wir ihre Gnadenlehre darſtellen. Sieht man ſelbſt von dem Gegenſatze, in den ſie den abſtract gefaßten Begriff der Freiheit des Willens ſtellen, ab, und nimmt man ihn für ſich beziehungslos als reine Indifferenz, ſo kann man jenen Vorwurf gegen ſie nicht erheben, weil das ſie hiebei leitende Intereſſe dem pelagianiſchen geradezu entgegengeſetzt iſt. Während nämlich die Pelagianer ihren Freiheitsbegriff aufſtellten, um die Unverträglichkeit der Natur des Willens mit der innern Gnade darzuthuen, leiten die Väter aus dem ihrigen gerade die Nothwenigkeit der Gnade für den Willen ab. Weil der Sohn, ſagt Alexander von Alexandrien, vom Vater gezeugt iſt, iſt er unwandelbar, vollkommen und in Allem bedürfnißlos; die durch Chriſtus zur Sohnſchaft Adoptirten aber bedürfen, weil ſie nach beiden Seiten der Wandelbarkeit unterworfen ſind, des Beiſtandes von ihm. [2]) In der Wandelbarkeit der menſchlichen Natur findet auch Didymus die Nothwendigkeit der heiligenden Gnade, deren Product, die Heiligung, ſich deßhalb auch von der Heiligkeit ihres Urhebers, des hl. Geiſtes, unterſcheide, in dem ſie den Charakter der Natur von Ewigkeit habe. [3]) Auf dieſelbe Weiſe begründet er in der Commentation zu Pſ. 21, 21 die Nothwendigkeit der helfenden Gnade. Weil die Natur wandelbar iſt, erbittet der Pſalmiſt denjenigen zum Mitkämpfer, welcher von dem Schwerte zu retten vermag. Unter dem Schwerte iſt aber wohl allegoriſch der Teufel gemeint, der ſich an jede Seele wagt und ſie verwunden will. [4]) Archelaus, Biſchof zu Caſchar in Meſopotamien, ſchreibt gegen den Häreſiarchen Manes: Gott hat einem Jeden das Ver-

---

[1]) Dieſes geſteht ſelbſt der neueſte proteſtantiſche Monograph des hl. Athanaſius zu: Voigt, die Lehre des hl. Athanaſius. Brem. 1861. S. 116—119.

[2]) Epistol. de Arian. haeres, n. 7 (Galland. t. IV. p. 445): *οἱ δὲ* [sc. *δι' αὐτοῦ θέσει υἱοθετηθέντες*] *τῇ εἰς ἑκάτερα τροπῇ ὑποκείμενοι τῆς παρὰ τούτου βοηθείας δέονται.*

[3]) De Spirit. s. c. 4 seqq. bei Hieronymus, Opp. ed. Vallars. t. II. Bei Galland. t. VI p. 265 seqq.)

[4]) A. Mai, nova biblioth. T. VII p. II p. 195.

mögen des freien Willens gegeben und hat dem entsprechend das Gesetz dem eigenen Urtheil überlassen. Das Sündigen ist unser Werk; daß wir aber nicht sündigen, ist Gottes Geschenk, ebendeßhalb weil das Sündigen in unserm Willen gelegen ist. [1])

Diese in der menschlichen Natur durch ihre Wandelbarkeit liegende Schwachheit im Guten wurde durch die Sünde gesteigert, und es bedurfte der Mensch nur noch mehr der göttlichen Gnade. Namentlich von diesem Gesichtspunkte aus lehren die Väter alle die Nothwendigkeit der Gnade für den Menschen zur Verwirklichung seines Heiles; und zwar verlangen sie nicht blos den einfachen Ersatz der durch die Sünde verlorenen Gnade, sondern, weil ja sonst der Mensch unter denselben Verhältnissen wie Adam vor der Sünde stehend der Sünde wiederum verfallen könnte, eine höhere Gnade, durch welche die Sünde und der Tod fern gehalten würde. Ihnen ist nur eine solche Gnade erst wahrhaft erlösend, zu Folge welcher, wie Athanasius sagt, das Heil fest gegründet ist. [2]) Es bedurfte einer Gnade, welche die sündig gewordene Creatur nicht blos erneuerte, sondern sie in dieser Neuheit auch bewahrte. [3])

Diese Gnade ist der sündigen Menschheit in Christo, dem menschgewordenen Sohne Gottes geworden. Allein Christus ist im Sinne der Väter erst die reale Möglichkeit, der objective Grund der Erlösung; die wirkliche Erlösung des Einzelnen tritt erst durch Aneignung des Heiles in Christo ein. Daher entsteht die Frage, ob die Väter die Gnade als Factor im Processe der subjectiven Heilsaneignung ebenso wie im vorigen Verstande vortragen. Hierüber kann kein Zweifel obwalten. Athanasius redet von einer Kraft, welche von dem incarnirten Logos ebenso in alle Menschen eindringt, als durch Adams Sünde in alle die Sünde gekommen ist. [4]) Dafür spricht seine eben so oft als energisch aufgestellte Behauptung, daß der Mensch mit Gott geeint sei nur durch den vom Erlöser ertheilten hl. Geist. Epiphanius sagt: Wenn Christus den Heiligen seine Kraft einflößte (*τὴν αὐτοῦ δύναμιν ἐνέπνευσε*), und diese deßhalb tadellos, heilig und gerecht bis in ihr vorgeschrittenes

---

[1]) Cap. 32 bei Galland. t. III p. 589: Peccare nostrum est; ut autem non peccemus, Dei donum est, ex eo quod in nostro sit arbitrio constitutum peccare.

[2]) Orat. II, 70 p. 425—426: *διὰ τοῦτο γὰρ τοιαύτη γέγονεν ἡ συναφή, ἵνα τῷ κατὰ φύσιν τῆς θεότητος συνάψῃ τὸν φύσει ἄνθρωπον, καὶ βεβαία γένηται ἡ σωτηρία καὶ ἡ θεοποίησις αὐτοῦ.*

[3]) Ibid. c. 65 p. 422: *καὶ γὰρ καὶ ἐν τῇ πρώτῃ κτίσει ἄπιστοι γεγόνασιν οἱ ἄνθρωποι, καὶ δι' αὐτῶν ἀπώλετο ἡ πρώτη· χρεία δὲ ἦν ἄλλου τοῦ ἀνανεοῦντος καὶ τὴν πρώτην, καὶ τὴν καινὴν γενομένην διατηροῦντος.*

[4]) Orat. I, 51 p. 359: *ὥσπερ γὰρ τοῦ Ἀδὰμ παραβάντος εἰς πάντας ἀνθρώπους ἔφθασεν ἡ ἁμαρτία· οὕτως τοῦ κυρίου γενομένου ἀνθρώπου, καὶ τὸν ὄφιν ἀνατρέψαντος εἰς πάντας ἀνθρώπους ἡ τοιαύτη ἴσχυς διαβήσεται κ. τ. λ.*

Alter lebten, um wie vielmehr konnte er nicht selber, wiewohl er aus Maria Fleisch, eine menschliche Seele mit Vernunft nebst den übrigen Bestandtheilen des Menschen empfangen hat, schlechthin sündelos sein?[1]) Auf den Begriff der innern Gnade geht es, wenn der Alexandriner Cyrill über Joh. 15, 1 sagt: Unser Herr Jesus Christus verhält sich zu den zur Neuheit des Lebens Geführten wie die Wurzel und der Stock einer Weinrebe zu den Trauben, mit denen sie reichlich behangen ist. Wir aber sind durch die Einigung im Geiste wie Zweige und sind geistig eingepfropft worden, da wir durch die Liebe mit ihm verbunden sind und in seinem Fette schwelgen und durch die göttliche Gnade zum Fruchtbringen der Tugend genährt werden.[2])

Was nun aber die Art dieser inneren Gnade betrifft, so verstehen die griechischen Väter zunächst und vorherrschend darunter die erleuchtende (gratia illuminans). Es hängt dies mit ihrer Ansicht von den Folgen der Sünde zusammen, die sie in Bezug auf den Geist vorzugsweise in die Verdunkelung des ursprünglich religiösen Bewußtseins setzen, wovon der Mensch nur durch Mittheilung der evangelischen Wahrheit und durch innere Erleuchtung der Gnade befreit wird. Auf diese Erleuchtung allein will man nun die innere Gnade bei diesen Vätern beschränkt wissen und bei ihnen die Lehre einer blos mittelbaren Einwirkung der Gnade auf den Willen, nämlich durch Erleuchtung des Geistes, finden. Doch mit völligem Unrecht. Ganz abgesehen von den Stellen, in denen die Väter ausdrücklich der Gnade als eines den Willen in der Heilsaneignung bedingenden Principes gedenken,[3]) kann doch unter der Gnade, deren Nothwendigkeit sie aus der Wandelbarkeit des menschlichen Willens ableiten, nur die den Willen unterstützende, und nicht die den Geist erleuchtende gemeint sein. Dasselbe ergibt sich aus der Bestimmung, der Mensch komme nur durch sein Willensstreben in den Besitz der Gnade, seine Sache sei es zu wollen, der Gnade aber, das gewollte Gute fortzusetzen und zu vollenden. Denn wenn die Väter auf der einen Seite lehren, der Wille sei in seinem sittlichen Thuen von der Erkenntniß der Wahrheit bedingt, und er sei zum Leben nach der Wahrheit um so mächtiger aufgefordert, je reiner und lauterer jene Erkenntniß sei, und daß gerade deßhalb Gott dem Menschen die Gnade der Erleuchtung in der Wahrheit schenke, anderseits aber von dem Anfangen des Heiles durch den Willen, und der Fortsetzung und Vollendung desselben durch die Gnade reden, so können sie doch unter letzterer nur den direct auf den Willen gehenden göttlichen Beistand im Sinne haben. Endlich fehlen bei den Vätern

[1]) Ancorat. c. 80 p. 85.

[2]) Glaphyror. in Genes. l. VII p. 234. — Weitere Stellen sehe man im ersten Bande meiner Schrift über Gnade und Freiheit.

[3]) Vergl. die bezügl. Erörterungen hierüber Bd. I.

für die ihnen zugeschriebene und auf Pelagianismus führende Ansicht die entsprechenden Voraussetzungen. Was man mit Recht von Athanasius gesagt hat, daß er nämlich die abstracte Trennung des Intellectuellen und Ethischen, der Erkenntniß des Menschen und seiner sittlichen Beschaffenheit nicht kenne, vielmehr die Ueberzeugung habe, daß beides in einer innigen Wechselwirkung stehe, und daß nach ihm, was damit zusammenhängt, der Erlöser nicht wie nach Pelagius nur ein sittliches Vorbild sei, durch dessen bloße Nachahmung der Mensch sich erneuere, [1]) das gilt von allen Vätern, und nur wenn man ihre Lehre im Lichte der pelagianischen, die aus ihr doch erst abgeleitet werden soll, liest, vermag man bei ihnen zu finden, was man wünscht: das dualistische Verhältniß des creatürlichen Willens zur Gnade.

Gehen wir über zu der hier uns besonders interessirenden Frage, wie die vorauguſtinischen Väter das Verhältniß der beiden unter sich verschiedenen Factoren im Heilsprozesse, der göttlichen Gnade und des menschlichen freien Willens, zu einander bestimmen, und was sie vom Heilswerke jener und diesem zuschreiben, so ist vor Allem die Behauptung zurückzuweisen, daß einige von ihnen, wie Justin d. M. und Origenes, mit Pelagius und in seinem Sinne lehren, das Wollen können, das natürliche Willensvermögen sei von Gott, der Gebrauch desselben aber, das wirkliche Wollen, und zwar des Guten wie des Bösen, sei unser (alleiniges) Werk. Denn während bei Pelagius diese Bestimmung im Gegensatze zur innern Gnade steht, deren Wirksamkeit er vom Willensacte ausschließt, stellen Justin und Origenes sie gegenüber der Ansicht der falschen Gnosis auf, als ob der Wille im Guten auf naturnothwendige Weise bedingt sei, und wollen also damit blos sagen, daß das wirkliche Wollen nicht wie das Willensvermögen Sache der Natur und der Nothwendigkeit, sondern des freien Willens oder der menschlichen Selbstbestimmung sei. Dies schließt offenbar die Gnade in ihrer Nothwendigkeit für den guten Willen noch nicht aus und ist sie wohl damit vereinbar, wie sie denn dieselbe in der That auch lehren. [2]) Selbst Titus von Bostra sagt: Der Mensch muß es von Gott empfangen, daß er ist; von sich selbst aber muß er es empfangen, daß er gut ist unter Mitwirkung Gottes (συνεργοῦντος θεοῦ.) [3]) Ist also die Rede von dem Verhältniß zwischen Gnade und freiem Willen, so ist bei den Vätern damit das Verhältniß des Willens zu der auf ihn gehenden, ihn im Guten fördernden innern Gnadenthätigkeit gemeint. Das einheitliche Zusammenwirken beider Factoren bestimmen sie nun, indem sie alle sagen,

---

[1]) Voigt, a. a. O. S. 116. 117.
[2]) S. Bd. I S. 134 ff. S. 240 ff.
[3]) Contra Manich. II, 8 p. 301.

die Gnade werde nur denen ertheilt und wirke nur in jenen, welche sich um sie bemühen, sich ihrer würdig machen. Den im ersten Band unserer Schrift über Gnade und Freiheit mitgetheilten Belegen fügen wir zur Vervollständigung hier noch einige weitere bei. Nach Didymus kommt die Gnade Gottes über diejenigen, welche im Glauben stehen. Da nun, fährt er Ps. 118, 65 interpretirend fort, der Heilige in dem Glauben befestigt wurde, sagt der Psalmist: Gnade hast du an deinem Diener geübt; an deinem sagt er, um zu zeigen, daß Keinem κατὰ ἀποκλήρωσιν die Gnade zu Theil wird, sondern nur dem, der ihm dient, mag er wer immer sein. Diese vorliegende Stelle besagt also, daß nur mit Vernunft oder aus einem vernünftigen Grunde einem die Gnade des Herrn zu Theil wird. [1]) An einer andern Stelle drückt er dies so aus: Der Sohn ertheilt den hl. Geist denen, welche sich für seine Geschenke als Würdige vorbereitet haben. [2]) Dieselbe Vorstellung treffen wir bei Epiphanius. Matth. 11, 27 erklärend sagt er: Gott sieht nicht die Person, sondern ihre Würdigkeit an. Des Herrn nämlich ist es, zu geben, aber er gibt Jedem nach seiner Würdigkeit. Hat Jemand, was gerecht ist, gethan, so empfängt er den Lohn nach seiner Mühe; und seine Sache ist es, dem allein zu geben, der sich hiefür würdig gemacht hat. Ja ich wage die Behauptung, daß der Sohn, wiewohl er es an sich kann, doch nicht anders gibt, sowie auch der hl. Geist, wiewohl er an sich anders kann, nur auf besagte Weise seine Gnade ertheilt, wie aus 1 Cor. 12, 11 erhellt, wo der Ausdruck „wie er will" sich nicht auf den Geist, sondern auf die zu begnadigende Creatur bezieht. Der Sinn obiger Stelle ist demnach kurz: Das (unbedingte) Geben ist nicht meine, des Sohnes, Sache, sondern nur wenn ihr euch bemüht, wird es euch vom Vater zubereitet sein. [3]) Cyrill von Alexandrien drückt die übereinstimmende Ansicht aller griechischen Väter über fraglichen Punkt aus, wenn er sagt, daß nur diejenigen, welche nach der in Wahrheit lebendig machenden Gnade streben (τὴν ζωοποιὸν ἀληθῶς προσιέμενοι χάριν), sich dem nähern, welcher den Sünder rechtfertige, nämlich Jesus Christus, [4]) und daß wenn Gott dem eingebornen Sohne den Geist auch nicht nach Maaß gebe (Joh. 3, 34), weil er die Quelle der Heiligung selber sei, der Sohn dagegen den Geist nach dem Maaße der Würdigkeit zutheile (ἐπιμετρεῖ τοῖς ἀξίοις τὸ πνεῦμα), und die vernünftige Creatur heilige. [5]) Andere formuliren

---

[1]) In Ps. 118, 65 p. 295: τὸ δὲ κατὰ τό λόγιόν σου προκείμενον δηλοῖ, σὺν λόγῳ καὶ αἰτίᾳ λογικῇ γίνεσθαι μετὰ τινὸς τὴν τοῦ κυρίου χρηστότητα.

[2]) In Ps. 118, 79 p. 296. — Cf. In Ps. 7, 9 p. 145. In Ps. 118, 74 p. 296. — De Spirit. s. c. 35 p. 276. c. 38 p. 277.

[3]) Haeres. 69 c. 58 p. 782.

[4]) Glaphyror. in Exod. l. I p. 264.

[5]) De adoration. in spirit. et veritat. l. IX p. 323.

den in vorstehenden Stellen ausgesprochenen Gedanken dahin, daß es Sache des Menschen sei, das Heil durch Wollen anzufangen, der Gnade Gottes aber, es zu vollenden. So Chrysostomus [1]) von den Griechen, von den Lateinern Hilarius Pictaviensis [2]), Optatus von Mileve [3]), Ambrosius [4]), der Ambrosiaster [5]), Hieronymus [6]).

Um den dogmatischen Gedanken, welchen diese Formel an sich und abgesehen von ihrem Zusammenhang ausdrückt, zu gewinnen, muß man sich zuerst des richtigen Verhältnisses der Gnade zum freien Willen erinnern. Der Zweck der Gnade ist, auf den Menschen und im Menschen zu wirken; dies vermag sie kraft ihres ethischen Wesens nur unter Voraussetzung der sittlichen Natur, selbst in dem der Sünde unterworfenen Menschen. Da aber ihre Wirkungsweise eine absolute und unbedingte ist, wornach sie den Willen erst gut macht oder das gute Wollen bewirkt, kann unter jener Voraussetzung nur das Willensvermögen, wie es Indifferenz des Guten und Bösen ist, die selbst in dem unter der Sünde Adams stehenden menschlichen Natur nicht aufgehoben, wenn auch nicht so wie in der puren, rein creatürlichen Natur vorhanden ist, verstanden sein; und die Bedeutung, die dem Willen gegenüber der Gnade zukömmt, ist die der activen Empfänglichkeit für sie und ihre Wirkung. Wenn nun gesagt wird, dem Willen komme es zu, das Heil anzufangen, d. i. von und aus sich selbst das Gute zu wollen, Sache der Gnade aber sei es, das so angefangene Heil zu vollenden, so wird offenbar dem Willen das, wozu die Gnade ihn erst macht, d. i. seine positive sittliche Beschaffenheit vor seiner Einigung mit der Gnade als aus ihm selbst seiend oder kommend zugeschrieben, und der Gnade das Heil statt in seiner Totalität nur zum größern Theil, und zum andern, in seinem Verhältniß zu jenem der Gnade zwar ungleich kleineren, aber doch ersten Theile zugeschrieben, was entschieden semipelagianisch ist. Bestimmen nun, muß man fragen, die vorauguſtinischen Väter durch gedachte Formel das Verhältniß zwischen Gnade und freiem Willen in dieser Weise, d. h. materiell und formell wie die späteren Semipelagianer, und stehen sie insoferne nicht in der That in innerer Verwandtschaft mit dem Pelagianismus, der im Semipelagianismus nur abgeschwächt erscheint?

Die Antwort der Theologen auf diese entscheidende Frage ist je nach der Verschiedenheit ihres Standpunktes sehr verschieden ausgefallen. Der Scholastik, welche den Begriff der objectiven, wiewohl nicht materiellen

---

[1]) Bd. I S. 355 ff.
[2]) Ibid. S. 506 ff.
[3]) Ibid. S. 526 ff.
[4]) Ibid. S. 578—580.
[5]) Ibid. S. 632—634.
[6]) Ibid. S. 700 ff.

Entwickelung des Dogmas noch nicht kennt, blieb auf ihrem abstract dogmatischen Standpunkte nichts Anderes übrig, als die zwischen der vorauguſtiniſchen und der auguſtiniſch-kirchlichen Anſchauung über das Verhältniß der Gnade zum freien Willen beſtehende Differenz entweder für eine wirklich dogmatiſche zu halten, oder ſie für eine blos ſcheinbare auszugeben und durch ſubjective mehr oder minder geſuchte Erklärungen auszugleichen. Des erſteren Verfahrens bediente man ſich bei Vätern geringeren Anſehens, wie z. B. Natalis Alexander Optatus von Mileve für einen Präformator des Semipelelagianismus hält; [1]) letztere Methode ſchlug man bei Vätern erſten Ranges ein. So ſagt Habert über die von Chryſoſtomus in ſeiner zwölften Homilie über den Hebräerbrief gegebene Beſtimmung, daß es unſere Sache ſei, zuerſt zu wollen, Gottes aber, zur Vollendung zu führen: [2]) Nach langem Hin- und Herdenken ſei ihm endlich der Gedanke eingefallen (cogitatio incidit), der Kirchenvater rede nicht von denen, welche ſich im Zuſtande der Beraubung der Gnade befinden, ſondern von den ſchon Gerechtfertigten, denen er zeigen wolle, unter welchen Bedingungen ihnen Mehrung der Gnade zu Theil werde; wogegen die übrigen Stellen ähnlichen Inhaltes alle beſagten, daß, wie auch ſchon andere Theologen erklärt hätten, Gott unſerm Willen nicht in zwingender Weiſe zuvorkomme, vielmehr unſere Zuſtimmung zur rufenden Gnade, worauf er alsdann ſeine heiligende Gnade ertheile, verlange. [3]) Andere, welche einer übertriebenen, vorgeblich der ächt auguſtiniſchen Anthropologie huldigen, wie die Janſeniſten, oder nicht nur eine ähnliche Anthropologie aufſtellen, ſondern zugleich die Geſchichte des Dogmas nicht als ſeine Entwicklung, ſondern als ſeinen Wechſel in der Zeit deuten, wie die proteſtantiſchen Theologen, zeihen die hier zu beurtheilenden Väter des förmlichen Semipelagianismus. Beiderſeitiges Verfahren iſt jedoch falſch: den ſcholaſtiſchen Theologen iſt entgegenzuhalten, daß die in Frage ſtehenden Väter nicht, wie dies allerdings bei Macarius dem Großen, Iſidor von Peluſium der Fall iſt, mit ihrer Verhältnißbeſtimmung den Fortgang, ſondern den Anfang der Rechtfertigung im Auge haben, ferner daß ſie unter dem dem Menſchen zugeſchriebenen Anfange des Heiles nicht blos die Empfänglichkeit des Willens für die Gnade, ſondern den guten Willen verſtehen, jene alſo mit dieſem identificiren, und daß, wenn dieſe ihre Beſtimmung keine unwahre iſt, der Nachweis hiefür nur dogmengeſchichtlich geliefert werden kann. Eine ſolche

---

[1]) Histor. eccl. T. V p. 372.

[2]) *ἡμῶν τὸ προελέσθαι καὶ βουληθῆναι, θεοῦ δὲ τὸ ἄνυσαι καὶ εἰς τέλος ἀγαγεῖν.*

[3]) Theologiae Graecor. Patrum vindicatae circa universam materiam gratiae. LL. III. Paris. 1647 p. 117. 118. — Ed. Wirceburg. 1863 p. 123. 124.

dogmengeſchichtliche Erklärung hat ſich, ſoferne ſie eine dogmatiſche Seite darbietet, und dies gilt gegen die zweite Klaſſe der Gegner, an die wahre, die ſittliche Natur und active Empfänglichkeit ſelbſt im ſündigen Menſchen anerkennende Anthropologie zu halten, als geſchichtliche aber von dem Begriffe der Dogmengeſchichte als eigentlicher und wirklicher Entwickelung (und nicht als Veränderung) des Dogmas leiten zu laſſen.

Wenn die Väter lehren, dem menſchlichen Willen eigne der Anfang des Heiles, der Gnade Gottes aber die Vollendung desſelben, ſo darf man nicht ſofort ſchließen, alſo theilen ſie das an ſich eine Heilswerk und ſchreiben den erſten Theil desſelben dem Menſchen, den zweiten, die Vollendung des vom Menſchen begonnenen, ſo aber noch unvollkommenen der Gnade zu. Eine ſolche Beſtimmung finden wir freilich bei den Antiochenern, welche die Schöpfung für unvollkommen, defect halten und in der Erlöſung nur die Vollendung derſelben erblicken, aber nicht bei den übrigen griechiſchen Vätern, denen die Erlöſung nichts Anderes als die Wiederherſtellung der anfangs vollkommen geſchaffenen, durch die Sünde jedoch verderbten menſchlichen Natur iſt. [1]) Was die Väter mit jener Lehre ſagen wollen, ergibt ſich aus ihrem Zuſammenhange. Der Satz, daß der menſchliche Wille das Gute anfange, iſt der Anſicht gegenüber aufgeſtellt, welche die Wirkſamkeit der Gnade auf den Willen als eine naturnothwendige bezeichnet und damit die Freiheit desſelben aufhebt. Hören wir zum Beweiſe dafür nur einen Zeugen, Hieronymus. Nach ihm lehrte Jovinian, daß der getaufte Menſch auch nicht einer Verſuchung zur Sünde mehr ausgeſetzt und ſolcher Weiſe ohne alle und jegliche Sünde ſei. [2]) Dieſe Wirkung könnte die Taufe nur dann haben, wenn die Wirkungsweiſe der Gnade eine neceſſitirende wäre und die Gnade die Selbſtbeſtimmung des Willens in keiner Weiſe zur Vorausſetzung hätte. Allein dies, entgegnet Hieronymus, ſei ſo wenig der Fall, daß es vielmehr unſere Sache ſei, zu bitten, Gottes Sache, das Erbetene zu geben; unſere Sache, anzufangen, Gottes, zu vollenden; unſere Sache, Gott zu opfern, was wir können, Gottes aber, zu erfüllen, was wir nicht können. [3]) Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß in dieſem Gegenſatze, aber auch nur in ihm, die gegebene Verhältnißbeſtimmung wahr iſt. Der Anſicht von der naturnothwendigen Wirkungsweiſe der Gnade gegenüber

[1]) Cyrill. v. Alex. wirft Glaphyror. in Gen. l. I p. 3 die Frage auf: *οὐκοῦν ἐπειδήπερ οὐκ ἂν ἐνδοιάσειέ τις, ὀρθὰ καὶ εἰκότα φρονεῖν ῥηθέν, ὅτι καινὰ γέγονεν ἐν Χριστῷ, φέρε, καταθρήσωμεν τὴν παλαίωσιν ἥτις ποτέ ἐστι, καὶ τίνος ἂν λέγοιτο γενέσθαι τυχὸν ἡ πρὸς ἄμεινον ἐπανόρθωσις, ὡς ἀπό γε τοῦ μὴ εἰς ἅπαν ἐρρῶσθαί τε καὶ ἀλωβήτως ἔχειν· ἤγουν ἀπὸ τοῦ κατεφθαρμένου, καὶ εἰς ὅπερ οὐκ ἦν ἐν ἀρχαῖς ἀδοκήτως ὑπενηνεγμένου.* Er entſcheidet ſich für das Letztere. Conf. ibid. p. 13. l. III p. 79.

[2]) Contra Jovinian. l. II, l. 5 (Opp. ed Vallars. t. II p. 321—229).

[3]) Dialog. adv. Pelagian. l. III, 1 p. 781.

gilt die andere, daß die Gnade den Willen, und da dieser ein freier ist, sein freies Wollen zur Voraussetzung hat und daß insoferne der Mensch das Heil anfängt, die Gnade aber vollendet. Denn wirkt die Gnade nicht, ohne daß der Wille will, so kann sie nur wirksam sein, wenn (d. i. unter der Voraussetzung, daß) der Wille will. Allein anderseits ist ebenso gewiß, daß fragliche patristische Bestimmung gegenüber der absoluten Wirksamkeit der Gnade ungenau ist. Denn in diesem Gegensatze erscheint der Wille, den die Väter in gedachter Formel als anfangenden auffassen, nicht mehr blos als die der Gnade vorangehende Empfänglichkeit für sie, sondern als ein das Heil in seinem Anfang hervorrufender, mithin die Gnade bedingender Factor, und es ist der für die Gnade empfängliche und ihre Voraussetzung bildende Wille mit dem durch die Gnade bedingten guten Willen verwechselt. Gleichwohl darf dieser Verhältnißbestimmung keine das Dogma von der unbedingten Wirksamkeit der Gnade verletzende Bedeutung zugeschrieben werden, da sie sich durch das an ihr haftende, von dem Gegensatze, in dem sie steht, herrührende negative Moment entschuldigen läßt. Doch wollen wir uns mit dieser Erklärung nicht begnügen. Es läßt sich nicht leugnen, daß die Väter ihre Vorstellung von dem das Heil beginnenden Willen, die ihren Ursprung in dem bekannten Gegensatz hat und zunächst eine gegensätzliche ist, vielfach abgelöst von dieser Beziehung vortragen, so daß es den Anschein gewinnt, jene anfangs nur negative Bestimmung sei in eine positive, rein thetische übergegangen, und es wolle damit nicht blos das Verhältniß des Willens zur Wirksamkeit der Gnade nach deterministischer Ansicht, sondern zur Gnade an sich und überhaupt ausgesprochen werden. Es ist, sagt man, ihre eigene Grundanschauung, welche die griechischen Väter die Freiheit auf Kosten der Gnade betonen läßt, sie lehren alle semipelagianisch. [1]) Aber gegen eine solche Annahme spricht auch Alles bei den Vätern. Sie lehren nicht, daß der Mensch aus sich allein das übernatürliche Gute anfange, vielmehr, daß der von der Kraft in Christus und dem Geiste ganz verlassene Mensch weder den rechten Weg zu wandeln, noch etwas Gutes zu thuen vermöge, [2]) und daß wenn Gott seine gnädige Hand von der schwachen und zu jeder Verkehrtheit neigenden Natur des Menschen zurückziehe, dieser durchaus und selbst gegen seinen Willen in Sünde und aus aller Tugend falle. [3]) Für das Heilswerk selbst im ersten Momente seiner Verwirklichung verlangen sie die Läuterung des Menschen durch die heiligende Gnade. Derselbe Hieronymus, welcher sagt, nostrum incipere, Dei perficere, lehrt, daß die Gnade das gute Wollen und Streben erst hervorrufe, wenn

---

[1]) Luthardt, a. a. O. S. 16.

[2]) Cyrill. Alex. de adorat. in spirit. et veritat. l. XV p. 522.

[3]) Ibid. l. I p. 11. 14.

er zu Jerem. 26, 4—6 commentirt: In unserer Macht ist es also gelegen, etwas zu thuen oder nicht zu thuen, jedoch nur so, daß wir jedes gute Werk, das wir immer wollen, anstreben, erfüllen, auf die Gnade Gottes beziehen, welcher nach dem Apostel uns sowohl das Wollen als das Vollbringen gegeben hat. [1]) Und noch viel nachdrücklicher geht auf die unbedingte Wirksamkeit der Gnade, was er zu Jer. 13, 23: Wenn der Aethiopier seine Haut, und der Panther sein buntgeflecktes Fell ändern kann, werdet auch ihr Gutes thuen können, wiewohl ihr das Böse gelernt habt, — bemerkt. Dieses Zeugniß, sagt er, gebrauchen gegen die Kirche diejenigen, welche gerne verschiedene Naturen behaupten und sagen, daß entweder die Schwärze oder die Flecken der Sünden so groß seien, daß sie nicht mehr in die Schönheit der weißen Farbe (in candorem) übergehen können, ohne zu beachten, was nachfolgt: und ihr werdet Gutes thuen können, wiewohl ihr das Böse gelernt habt. Denn alles was erlernt wird, ist nicht Sache der Natur, sondern des Strebens und des eigenen Willens, welcher durch zu häufige Gewohnheit und Liebe zum Sündigen gewissermaßen zur Natur sich umwandelt. Aber was den Menschen unmöglich ist, das ist Gott möglich, so daß keineswegs der Aethiopier und der Panther ihre Natur zu ändern scheinen, sondern jener, der im Aethiopier und Panther wirkt, nach dem Worte des Apostels: Alles vermag ich in dem, der mich stark macht, in Christus. Phil. 4, 13. Daher Paulus auch an einer andern Stelle sagt: Ich habe mehr als sie alle gearbeitet: doch nicht ich, sondern die Gnade Gottes, welche in mir ist. 1 Cor. 15, 10. Und: Nicht ich lebe mehr, viel mehr lebt Christus in mir. Gal. 2, 20. Und wiederum lesen wir: Was hast du, das du nicht empfangen hättest? Wenn du es aber empfangen, was rühmst du dich, als ob du es nicht empfangen? 1 Cor. 4, 7. Deßhalb rühme sich der Weise nicht seiner Weisheit, noch der Starke seiner Stärke, noch der Keusche seiner Keuschheit, wissend, daß in allen diesen die Kraft Christi ist, und nicht derer, welche sich ihrer Tugend rühmen. [2]) In einer Parallelstelle hiezu drückt Hieronymus denselben Gedanken kürzer aber treffend so aus: Wenn Einzelne ihren Freunden nachstellen, und der Bruder den Bruder hintergeht, so thuen sie das nicht durch das Uebel der Natur, sondern mit ihrem eigenen Willen, weil sie ihre Zunge die Lüge gelehrt haben und zur Ungerechtigkeit aus Neigung sich verleiten lassen. Wenn der Aethiopier, sagt Jeremias 13, 23, seine Haut, und der Panther sein buntes Fell gewechselt hat, werdet auch

[1]) In Jer. l. V p. 1026: In nostra ergo positum est potestate vel facere quid, vel non facere: ita dumtaxat, ut quidquid boni operis volumus, appetimus explemus, ad Dei gratiam referamus, qui juxta Apostolum dedit nobis et velle et perficere.

[2]) In Jer. l. III c. 13, 23 p. 936.

ihr das Gute zu thuen vermögen, wiewohl ihr das Böse gelernt habt. Also die Haut der Aethiopier und das buntgefleckte Fell der Panther ist Sache des Lernens, nicht der Natur, welche gelehrt und gelernt wird: jedoch kann der Fehler eines eingewurzelten Uebels nicht weggenommen werden, außer durch den, dem Alles möglich ist. [1]) Derselben Anschauung begegnen wir bei Gregor von Nyssa. Auf die apollinaristische Behauptung, Christus sei himmlischer Mensch und belebender Geist, entgegnet er: Auch ich nehme dies an, aber im wahren Sinne. Wer sich nämlich mit dem, was himmlisch ist, vereinigt und durch diese Vereinigung mit etwas Besserem das Irdische umgewandelt hat, wird nicht mehr irdisch, sondern himmlisch genannt. Und dasselbe gilt von dem lebenschaffenden Geiste. Denn der in uns das Wirken hervorruft, ist auch der lebendig machende Geist. [2]) Andere bauen das ganze Heilsleben, sowohl den guten Willen als das gute Werk auf die Gnade, indem sie dasselbe abhängig machen von der lebendigen Verbindnng des Menschen mit Christus. So Athanasius in den oben schon (S. 73. 74) mitgetheilten Belegstellen. Insbesondere ist es Cyrill von Alexandrien, welcher diese lebendige Einheit zwischen Erlösten und Erlöser aus dem Verhältniß des Rebschosses zum Rebstock klar macht. Wenn das Rebschoß, bemerkt er zu Joh. 15, 4, so zu sagen von seiner Mutter, dem Rebstocke, den belebenden Saft nicht zieht, wie will er Trauben hervorbringen, oder welche Frucht und woher will er sie bringen? Aehnlich sollen wir nun jene Stellen verstehen. Keine Frucht der Tugend nämlich wird in uns aufsprossen, wenn wir aus der Einheit mit Christus herausgefallen sind. Wenn wir wie mit dem belebenden Wasser, mit der Spende (χορηγίᾳ) und der Gnade des hl. Geistes, der uns fett zu machen vermag und in der Frömmigkeit nährt, ausgerüstet sind, wird es leicht sein, Früchte hervorzubringen. Und da der Eingeborne dies wußte, sagte er Joh. 7, 37: Wenn einen dürstet, so komme er zu mir und trinke. [3]) Cyprian lehrt, daß wir die Kraft zu allem sittlichen Leben aus Gottes Gnade ziehen, welcher Alles gebühre. [4]) Nach Ambrosius kann Keiner ohne den Herrn

---

[1]) Dialog. contra Pelagian. II, 26 p. 776: Singulos enim insidiari amicis et fratrem a fratre decipi, et hoc facere non naturae malo, sed propria voluntate: quia docuerunt linguam suam mendacium, et proni feruntur ad injustitiam. Si Aethiops, ait (Ier. 13, 23), mutaverit pellem suam et pardus varietatem suam, et vos poteritis facere bonum, quum didiceritis mala. Ergo pellis Aethiopica et pardorum varietas disciplinae est, non naturae, quae docetur et discitur: tamen auferri non potest vitium inoliti mali, nisi per eum, cui omnia possibilia sunt.

[2]) Antirrhetic. c. 48 (Galland. VI p. 565): *ὁ δὲ ποιῶν ἐφ' ἡμῶν τὴν ἐνέργειαν καὶ πνεῦμά ἐστι ζωοποιοῦν.*

[3]) Commentar. in Joann. evang. l. X p. 875 (T. IV).

[4]) S. Bd. I S. 446. 447.

etwas anfangen; Gott bereitet den Willen des Menschen zu; Gott ruft diejenigen, welche er würdigt; macht religiös, wen er will; macht, wenn er will, aus den Unfrommen Fromme, weil, was dem Menschen wegen seiner Leidenschaften unmöglich ist, der Gnade möglich ist. [1]) Andere Väter bleiben nicht bei dieser allgemeinen Bestimmung stehen; sie bezeichnen das, womit der Heilsprozeß seinen Anfang nimmt und wodurch man sich das Heil in Christo aneignet, den Glauben, als Werk der Gnade. Gottes Gnade, sagt Athanasius, wirkt den frommen Glauben in uns. [2]) Aehnlich Origenes. [3])

Die aus all' diesen Sätzen unmittelbar sich ergebende und von allen Vätern einstimmig gezogene Folgerung ist, daß die Gnade und ihr Werk, das Heil, nicht zufolge eines vorher erworbenen Verdienstes, also auf erlangte Würdigkeit in diesem Sinne dem menschlichen Willen ertheilt werde. Didymus verneint die selbsteigene Gerechtigkeit als zureichend zur Rechtfertigung. Die Juden, sagt er, gingen ins Verderben, wenn sie sich der göttlichen Gnade nicht erfreuten, so wie die Heiden in Gottlosigkeit geriethen, wenn sie nicht durch die Gnade unterstützt waren. [4]) Nur die aus dem Glauben hervorgehenden Werke rechtfertigen den Menschen, da dieser durch die Gnade und nicht durch die Werke erlöst wird. [5]) Und selbst die mit Seligkeit belohnende Gnade Gottes ist keine nach Verdienst, sondern auf Hoffnung hin aus Liberalität ertheilte. [6]) Wir werden, sagt Athanasius, den Heiligen ähnlich, wenn wir nicht uns leben, sondern wenn Christus in uns lebt, wenn wir aus aller Kraft dem Herrn die Wohlthaten vergelten. Wenn wir nun vergelten, so geben wir Nichts von dem Unsrigen,

---

[1]) Ibid. S. 574—578.

[2]) Galland. t. V p. 173: *πρὸς ὑμᾶς γράφειν ἐσπούδασα, ἵνα τὴν εὐσεβῆ πίστιν, ἣν ἡ τοῦ Θεοῦ χάρις ἐν ὑμῖν ἐργάζεται, ἀκεραίως καὶ ἀδόλως φυλάττοντες κ. τ. λ.*

[3]) Bd. I S. 260 ff.

[4]) In Ps. 117, 13 p. 291.

[5]) In ep. Jacob. 2, 26 (Galland. VII p. 287): Non enim sicut indubitanter spiritum corpore meliorem, ita sine reluctatione opera fidei praeponenda sunt, quando gratia salvatur homo, non ex operibus, sed ex fide: nisi forte et hoc in quaestione sit, quod salvet fides quae cum operibus propriis vivit, tamquam aliud genus operum sit, praeter quae salus ex fide proveniat: nec autem sunt opera quae sub umbra legis observabantur. — In Ps. 142, 1 p. 307: *τῶν ζώντων οὐδεὶς κἂν ἀκροτάτην ἀρετὴν ἔχῃ, δικαιωθῆναι ἐνώπιόν σου δυνήσεται . . . . δικαιούμεθα δὲ δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

[6]) In Ps. 114, 7 p. 289: *Πρόκειται γὰρ ἀνάπαυσις αἰωνία τοῖς νομίμως τὸν ἐνταῦθα διαθλήσασι βίον, οὐ κατὰ ὀφειλημάτων ἔργων ἀποδιδομένη, ἀλλὰ κατὰ χάριν τοῦ μεγαλοδώρου θεοῦ τοῖς εἰς αὐτὸν ἠλπικόσι παρεχομένην.*

sondern das, was wir vorher von ihm empfangen haben. [1]) Im Hinblicke auf unsere Verbindung mit Christus, zufolge welcher die Kraft der geistigen Fruchtbarkeit von dem Herrn kömmt, wie die Schosse ihre Beschaffenheit aus der Wurzel des Weinstockes, an dem sie sind, haben, sagt Cyrill von Alexandrien: Alles Gute, was wir in uns haben, ist geschenkt. [2]) Diejenigen, welche das Gottgefällige zu vollführen streben, und nach allem Lobenswerthen zu ringen wissen, und jeden Feind zu bekämpfen sich vorsetzen, brüsten sich nicht ihrer eigenen Kräfte und Gewandtheit, sondern sie halten die von Oben geschenkte Gnade wie eine Waffe vor, und halten den Gott des Universums für ihren Beschützer und Mitkämpfer. [3]) Wir werden umsonst durch die Gnade in Christo gerechtfertigt und tauschen für unser Leben gar Nichts aus und kaufen die Herrlichkeit unserer Freiheit auch nicht; sondern durch die Gnade des Herrn gewinnen wir dieses große Gut... Die dem Herrn nahen mittels des Glaubens und als seine Angehörigen und Brüder sich erweisen dadurch, daß sie Antheil am hl. Geiste empfangen und der göttlichen Natur theilhaftig werden, denen erläßt er die Sündenschuld, ohne daß sie Etwas dafür bezahlen. Denn nicht verlangt er von ihnen Strafbüßung für ihre Uebertretung, wiewohl sie für ihr früheres Leben verantwortlich sind. [4])

Wenn nun, wie aus diesen Nachweisen erhellt, die antepelagianischen Väter den Begriff der zuvorkommenden und aus sich wirksamen Gnade kennen und ausdrücklich lehren, so darf die bei ihnen gleichzeitig sich findende Verhältnißbestimmung der Gnade und des freien Willens, wonach dieser das Heil anfängt, jene es vollendet, wiewohl sie unter dem anfangenden Willen den guten Willen und nicht blos die Empfänglichkeit für die Gnade verstehen, nicht als ihre ausschließliche, und mit der semipelagianischen identische ausgegeben, sondern nur als eine gegensätzliche, nämlich gegenüber der Naturnothwendigkeit Geltung habende aufgefaßt werden, welche als solche zwar eine relativ mangelhafte und unvollkommene, aber keine unwahre ist, weil sie die Entwicklung zur vollen Wahrheit offen läßt und derselben fähig ist, und insoferne das Correctiv in sich selbst trägt. Daß dies in der That sich so verhält, folgt aus der innerlich völlig verschiedenen Stellung der vorauguſtinischen Väter und der späteren Semipelagianer zum Pelagianismus. Der Semipelagianismus ist der gemilderte Pelagianismus und eine förmliche Concession an diesen; den Anfang des Heils durch den selbsteigenen

---

[1]) Festbriefe des hl. Athanasius, herausgegeb. v. Larsow; 5ter Festbrief S. 83.

[2]) Commentar. in Joann. l. X p. 861: *δοτὸν μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν πᾶν, ὅπερ ἔχομεν ἀγαθόν.*

[3]) Glaphyror. in Num. p. 387; in Deuteronom. p. 421. 422.

[4]) De adorat. in spir. et veritat. l. VI p. 232. 233.

illen des Menschen behauptend, leugnet er die absolute Wirksamkeit der nade und ist er daher eine falsche Lehre. Die Väter der früheren Jahrnderte dagegen leugnen mit ihrer Behauptung, der Wille beginne das eil, blos die physische, mit der Freiheit des Willens unverträgliche und sie ufhebende, keineswegs aber die unbedingte Wirksamkeit der Gnade, schließen ßtere Verhältnißbestimmung also nicht aus, lassen vielmehr die Entwickng dazu offen. [1])

Man wende nicht ein, daß die betreffenden Väter, namentlich die riechen, die Freiheit des Willens zu sehr als spröde Wahlfreiheit gefaßt itten, als daß sie das Verhältniß der Gnade zu ihr richtig bestimmen nnten. Man übersieht hiebei, daß sie die Willensfreiheit in das abstracte ahlvermögen nicht an sich, sondern nur gegenüber den die Freiheit überupt leugnenden Theorieen verlegen und daher diesen abstracten Begriff cht für den concreten nehmen. Was sie demnach sagen wollen ist nichts nderes als daß der Wille als Vermögen des Guten, wiewohl durch die ünde geschwächt, doch nicht aufgehoben sei. Freilich läßt man nicht einmal esen Begriff von Wahlvermögen des erbsündigen Willens zu und behauptet it der Concordienformel, daß im Willen durch die Sünde das Vermögen s Guten untergegangen sei. Dagegen ist jedoch einfach auf die Stimmen nter den protestantischen Theologen selbst aufmerksam zu machen, welche rartige Bestimmungen verurtheilen. Ein neuerer Dogmenhistoriker macht es r späteren Rechtgläubigkeit zum Vorwurfe, das Moment des Wählens im egriffe der creatürlichen Freiheit zu sehr zurückgestellt zu haben, [2]) und n Anderer sagt: Daß manche Philosophen den Freiheitsbegriff nicht mögen, eil er ihnen ihr Concept verrückt, ist ganz natürlich; aber wenn auch heologen, die der christlichen Wahrheit aufrichtig ergeben sind, nur nach eseitigung des Freiheitsbegriffes die protestantische Theologie gegen den elagianismus gehörig befestigen zu können meinen, so mögen sie wohl zuhen, ob sie nicht niederreißen, was sie bauen wollen. [3])

Beschuldigt man aber die griechischen Väter des Semipelagianismus, eil ihnen die Gnade kein schöpferisches Prinzip sei, sondern nur als Gelfin zur freien Selbstthätigkeit des Menschen hinzukomme, wovon der Grund der Unterscheidung zwischen Bild und Aehnlichkeit Gottes liege, [4]) so ben wir gerne zu, daß sie von einer schöpferischen Wirksamkeit der Gnade chts wissen, da sie auch die Macht der Sünde als innere Herrschaft im inne der Concordienformel nicht kennen; aber daß sie deßhalb das Ver-

---

[1]) Vergl. hiezu Kuhn, kathol. Dogmat. I Bd. 2. Abth. 2. Aufl. S. 1000 ff.
[2]) Redepenning, Origenes Bd. 2 S. 320.
[3]) J. Müller, die christl. Lehre v. d. Sünde. 2. Bd. 1844. S. 99.
[4]) So Luthardt, a. a. O. S. 16—20.

hältniß der menschlichen Natur zu ihrem Schöpfer, beziehungsweise zu ihrem Erlöser zu dualistisch auffassen, und sonach ihre Bestimmung des Verhältnisses der Gnade zum freien Willen irrig sein müsse, ist entschieden zu leugnen. Richtig ist es zwar, daß sie mehr den Begriff der **gratia cooperans** als den der **operans** zur Geltung bringen; allein abgesehen davon, daß dies sehr wohl zu entschuldigen ist durch die Ursachen, um deren Willen sie die Freiheit hervorheben mußten, protestiren die Väter gegen jene ihnen deßhalb zugeschobene Anschauung selbst auf das Bestimmteste. Um von ihnen nur einen zu nennen, so bezeichnet Athanasius als das Ziel des Menschen die Einigung mit Gott. Die Verwirklichung desselben ist auch der Zweck der Erlösung, gilt also auch dem sündigen Menschen. Durch welche Principien läßt nun Athanasius diese teleologische Bestimmung des Menschen objectiv sich vollziehen? Unser Sein in Gott wird nach ihm nur durch die innere Gnade des hl. Geistes vermittelt, so daß es nicht unser, sondern des Geistes Werk ist. Diese Vermittlung durch den hl. Geist erfordert aber nothwendig dessen Gottheit, daher Athanasius im Interesse der wirklichen und wahren Einigung des Menschen mit Gott den Tropikern gegenüber, welche den Geist als Creatur behaupteten, die Gottheit der dritten Person vertheidigt. [1]) Den hl. Geist ertheilt aber nach der Schrift der Sohn. Wie vermöchte er aber dies, wenn er, wie die Arianer wollen, ein Geschöpf wäre? [2]) Wie könnte er sodann der reale Grund der Erlösung der Menschheit sein, deren Ziel die Unwandelbarkeit ist, wenn er Creatur und selbst wandelbar wäre? Beides verlangt daher die Gottheit des Erlösers: nur in dem menschgewordenen, dem Vater wesensgleichen Sohne Gottes haben wir die uns erlösende Gnade unwandelbar, [3]) und nur ein solcher kann der Geber des hl. Geistes sein. Wenn nun hiernach Athanasius unsere durch Erlösung herzustellende Gemeinschaft in ihrer objectiven Vermittlung auf die Gottheit des Sohnes nnd Geistes zurückführt, weil nur so auf den Menschen die erlösende Gnade übergehen kann, wenn er also die den Menschen erlösende Kraft aus Gott ableitet, wie kann er, [4]) und wenn mit ihm alle übrigen Väter so denken,

---

[1]) Ad Serapion. ep. I, 24 p. 537.

[2]) Contra Arian. orat. I, 50 p. 358. 359 und öfter.

[3]) Ibid. c. 51 p. 359 und öfter.

[4]) Voigt, a. a. O. S. 179 sagt mit Bezug auf Histor. Arian. c. 33, wo das Eintreten des Heilandes in das Herz des Menschen von dem Oeffnen desselben durch letzteren abhängig gemacht wird: Ueber die Aneignung der Erlösung denkt Athanasius so wenig pelagianisch als semipelagianisch; jenes nicht, weil er den Erlöser Alles geben, den Menschen Alles empfangen läßt; dieses nicht, weil auch der Anfangspunct dieser bloßen Reception nicht in den Menschen, sondern in den Erlöser gelegt wird. Ja selbst jenes Wollen, jene durch das Wort des Herrn angeregte Selbstbestimmung des Menschen zur bloßen Receptivität scheint Athanasius nicht ohne besondern göttlichen Einfluß zu

wie können sie in ihrer Anschauung über das Verhältniß zwischen Gnade und freiem Willen pelagianisiren? Sind die Grundverhältnisse richtig bestimmt, so kann dieser Vorwurf ihre wenn gleich im Verhältniß zum ausgebildeten Dogma mangelhafte und unvollkommene Lehre keineswegs treffen. Freilich kann man entgegnen, die späteren häretischen Semipelagianer hätten über das göttliche Wesen des Sohnes und Geistes in ihrem Verhältnisse zur Erlösung der sündigen Menschheit wie Athanasius und die übrigen Väter gedacht, und doch eine falsche Verhältnißbestimmung der Gnade zum Willen aufgestellt. Allein dieser Einwurf zieht nicht, da er die gänzliche Verschiedenheit der Stellung der vorpelagianischen Väter von jener der Semipelagianer zum Pelagianismus übersieht.

Ein innerer und ursächlicher Zusammenhang zwischen den Lehren beider kann demnach nicht bestehen, und nicht durch An- und Aufnahme verwandter Lehrmomente aus der früheren Anthropo- und Soteriologie und durch folgerichtige Ausbildung derselben, sondern durch förmlichen Bruch mit der Vergangenheit, durch Abfall von der traditionellen Lehre hat sich der Pelagianismus etablirt. Diese Behauptung läßt sich unschwer erhärten. Allerdings definiren die Väter vor Augustin den freien Willen als das Vermögen der Indifferenz des Guten und Bösen; allein, wie gezeigt, fassen sie denselben so nicht an sich, sondern nur im Gegensatz zum gnostischen und manichäischen Dualismus auf, und er geht also blos auf das dem sündigen Willen noch inhärente, wenn gleich geschwächte Vermögen des Guten; es ist also dies nicht ihr unbedingt positiver und concreter, sondern nur negativ abstracter Begriff des freien Willens. Die Pelagianer dagegen identificiren den am Gegensatz gewonnenen abstracten Begriff mit dem concreten, nehmen ihn als den positiven schlechthin und streifen das ihm anhaftende Moment der Gegensätzlichkeit ab. Als blos negativ abstracter ist der vorauguſtinische Freiheitsbegriff mit der Erbsünde verträglich, wie denn die Väter sie auch lehren; und wenn sie das positive Moment in ihrem Begriffe dem Willen gegenüber auch nicht aus genannten Gründen zur Geltung bringen, so leugnen sie es doch nicht und ist die Entwicklung dazu von ihnen nicht abgeschnitten. Der Freiheitsbegriff der Pelagianer dagegen läßt nur persönliche Sünde zu, verneint die Erbsünde überhaupt. Der Begriff des freien Willens bei den vorpelagianischen Vätern ferner erträgt nicht blos die innere Gnade, er verlangt sie sogar nothwendig zum Zustandekommen des wahrhaft sittlichen, den Menschen vor Gott gerecht machenden Lebens, indem nach ihnen der sich selbst überlassene Wille des Menschen nur sündigt; der pelagianische Freiheitsbegriff dagegen sträubt sich gegen die Gnade als nothwendigen Bei-

---

denken; denn de sentent. Dionys. c. 10 sagt er mit Beziehung auf Joh. 6, 44: Keiner kommt zum Herrn, wenn nicht der Vater ihn zu ihm ziehen wird.

ſtand Gottes und läßt ſie nur als erleichternde zu, ohne die er alſo nöthigenfalls auch aus ſich vermag, was er mit ihr thut. Zwar redet der Pelagianismus auch von nothwendiger Gnade, aber er meint damit theils die äußere des Geſetzes, theils das natürliche Willensvermögen. Dem Pelagianismus genügt zur Entfaltung des chriſtlichen Lebens das durch Offenbarung vermittelte ethiſche Bewußtſein, und er leugnet, daß der Wille hiezu einer moraliſchen Umwandlung durch innere Heiligung bedürfe. Dadurch ſtatuirt er nicht blos einen Dualismus zwiſchen Intellectuellem und Ethiſchem, indem er beides von einander trennt, die letzte Conſequenz daraus iſt, daß ihm die Bedeutung Chriſti für die Menſcheit in einem bloßen ſittlichen Vorbild derſelben aufgeht, ſein verſöhnender Tod verkannt iſt und die göttliche Natur des Erlöſers nicht mehr nothwendig erſcheint. Damit fällt aber auch die ökonomiſche Bedeutung der zweiten, und mit dieſer jene der dritten göttlichen Perſon weg, und iſt mit dem chriſtologiſchen Dogma auch das trinitariſche in Frage geſtellt, ſo ſehr es die Pelagianer ſonſt anerkennen! Die Väter aber kennen eine wahre Einigung des Menſchen mit Gott dem Vater nur durch den vom Sohne gegebenen hl. Geiſt. Deßhalb leugnen ſie auch, daß der Menſch durch bloße Nachahmung eines Vorbildes ſich erneuern könne, und erblicken die Wiederherſtellung der durch die Sünde gelösten Einheit nur in dem menſchgewordenen Sohne Gottes, welcher durch ſeinen Tod Verſöhnung mit dem Vater bewirkt, und durch den von ihm geſendeten Geiſte den Menſchen heiligt und zum gerechten Leben ſtärkt.

So innerlich und diametral iſt die Lehre der Pelagianer jener der Väter vor ihnen entgegengeſetzt! Wie könnte ſie darnach Product der bei letzteren ſich vorfindenden Lehrentwicklung ſein?

Zwölftes Kapitel.

Positive Ansicht.

Haben die bisherigen Untersuchungen über die Frage nach dem Ursprunge des Pelagianismus nur ein negatives Resultat geliefert, so handelt es sich jetzt um die positive Ansicht hierüber.

Aus dem Umstande, daß die Pelagianer selbst sich für ihre Doctrin auf die Kirchenväter der vorangehenden Jahrhunderte berufen, sowie aus unserer früheren Darstellung der Lehre der letzteren im Verhältnisse zur augustinisch kirchlichen ergibt sich wohl zweifellos, daß der Pelagianismus, wenn auch nicht aus der bisher in der Kirche herrschenden anthropologischen Anschauung, doch an ihr entstanden ist, und von ihr Veranlassung zu seiner Entstehung nahm dadurch, daß er das als beziehungslose und ausschließliche Lehre vortrug, was sich bei den Vätern der bezeichneten Periode vermöge gewisser Gegensätze, innerhalb welcher sie sich mit ihrer Anschauung bewegen, einseitig und relativ mangelhaft und unvollkommen vorfand. Dieser Wahrheit müßte selbst für den Fall, daß die Pelagianer nicht selbst durch Berufung auf die Väter auf dieses Verhältniß ihrer Lehre zu der der letzteren aufmerksam machten, die unbefangene historische Forschung die Ehre geben, und ohne Anerkenntniß wenigstens dieses Zusammenhanges mit der Patristik bliebe die pelagianische Lehre, was ihren Ursprung betrifft, räthselhaft. Entsteht doch die Häresie überhaupt, wenn auch nicht aus, doch an der Kirchenlehre.

Sofort erhebt sich aber die Frage, wodurch es kam, daß die Pelagianer von den Beziehungen, unter welchen die seitherigen Kirchenväter ihre fragliche Anschauung mit einer gewissen Einseitigkeit und Mangelhaftigkeit entwickelten, und vermöge welcher sie doch den Weg für die wahre Entwicklung des Dogmas der Zukunft offen erhielten, absahen und einen bis zur Häresie gesteigerten Unterschied ihrer Lehre von der kirchlichen hervorriefen.

Man hat den Ursprung des Pelagianismus bald aus theoretischen Interessen, [1]) bald und meistentheils aus einseitigen, ja ausschließlich geltend gemachten sittlich praktischen Motiven zu erklären gesucht. Unsere Ansicht ist, daß der Pelagianismus das Product einer gewissen unwahren theoretischen und einseitig ethisch praktischen Richtung zugleich ist, von welchen beiden letztere die erstere Stelle einnimmt.

Daß Pelagius zunächst den ethisch practischen Standpunkt einnahm, erklärt sich nicht blos aus seiner mehr für das Practische als für die Specu-

---

[1]) Lentzen, de Pelagianorum doctrinae principiis. Colon. 1833 § 40 p. 51. 52.

lation angelegten Natur, sondern zugleich aus gewissen unter den Christen, namentlich in der Mönchswelt damaliger Zeit herrschenden unwahren Lebensrichtungen, welche man um so lieber einzuschlagen schien, je bequemer sie waren. Wie zu Jacobus Zeiten Viele auf den bloßen Glauben sich so viel zu Gute thaten, daß sie die Werke vernachlässigten, so hielten auch jetzt wieder Manche selbst unter Berufung auf die Schrift den bloßen Glauben schon hinreichend zum Heile. Zu Röm. 3, 28 bemerkt Pelagius: Einige mißbrauchen diese Stelle zur Destruction der Werke der Gerechtigkeit und behaupten, der Glaube allein könne genügen, während doch der Apostel anderwärts (1 Cor. 13, 1) den Glauben ohne die Liebe für unnütz erklärt und lehrt, daß in der Liebe alle Erfüllung des Gesetzes enthalten sei, daher unter den für die Rechtfertigung unnützen Werken nur die des Cäremonialgesetzes gemeint sein können. [1]) Täuschet euch nicht, erklärt er zu 1 Cor. 6, 9. 10, durch die Meinung, es genüge euch der Glaube allein zum Heile, da alle permanente Sünde vom Himmelreich ausschließt, wie es auch der Apostel Gal. 5, 19—21 lehrt. [2]) Die Folge dieser Ansicht war der weitere Irrthum, als ob der äußerliche Sacramentenempfang als solcher schon das Heil begründe. Zu Ephes. 5, 6: Keiner verführe euch, fügt er erklärend bei: nämlich durch die Behauptung, daß der Mensch, wenn er nur glaube und Christi Taufe empfange, nicht verloren gehen könne, wenn er auch sündige. [3]) Und ebenso bemerkt er zu 1 Cor. 10, 1: Damit Keiner im Vertrauen darauf, daß er getauft ist oder wegen des Empfanges der geistigen Speise und des geistigen Trankes glaube, Gott schone seiner, wenn er auch gesündigt habe, stellt der Apostel ein solches Beispiel der Väter auf, um damit zu zeigen, daß jenes erst dann mit Recht nützen werde, wenn die Gebote gehalten werden. [4]) In Folge solcher Ansichten schien man es mit vielen Sünden nicht so genau genommen zu haben. Zu 2 Cor. 12, 20, wo Paulus vor Uneinigkeit, Eifersucht und dergleichen ernstlich warnt, ruft er aus: Was würde wohl der Apostel thuen, wenn er zu unsern Zeiten käme, wo im Vergleiche mit andern Vergehen diese nicht einmal für Sünden gehalten werden. [5]) Man erdreistete sich sogar, sie damit zu entschuldigen, daß man nicht dem Stande der Vollkommenen angehöre, sondern in der Welt lebe. Zu Ephes. 4, 4. 5 erklärt er: Diese Stelle mögen diejenigen genau lesen, welche, an die Beschäftigungen der Welt gebunden, meinen, ihnen sei erlaubt zu sündigen, andern nicht, da wir doch zu einem Leib getauft, den-

---

[1]) Comment. in ep. ad Rom. 3, 28 (Opp. S. August. Ed. Antw. T. XII. p. 325).
[2]) Commentat. in 1 ep. ad Cor. l. c. p. 361.
[3]) L. c. p. 417.
[4]) L. c. p. 368.
[5]) L. c. p. 399.

selben Geist empfangen haben und in einer Hoffnung auf Gott berufen sind. [1]) Andere, und zwar origenistisch Gesinnte, behaupteten, von der Gehenna sei in der Schrift nur um der Furcht willen die Rede und lehrten im Widerspruch mit aller Bibel, entweder daß sie gar nicht existire, oder doch nicht ewig sei. [2]) Die sittlich nachtheilige Folge hievon war, daß man, vielfach mit dem Glauben sich begnügend, in Sünden lebte und sich in Betreff der Vergebung derselben, selbst der Todsünden, mit dem Purgatorium, dem blos zeitweiligen Reinigungsorte tröstete. [3]) Aber noch von einer ganz andern Seite her, von wo man es am wenigsten hätte erwarten sollen, litt der ächt sittliche Geist des Christenthums. Nicht wenige nämlich von denjenigen, welche sich nicht blos mit der aus der Erfüllung der praecepta hervorgehenden Gerechtigkeit begnügten, sondern auch noch nach einer über das Gesetz hinausgehenden höheren Vollkommenheit durch Befolgung der consilia strebten, übersahen, in welchem Verhältnisse beide zu einander stehen; sie vergaßen, daß die praecepta alle Menschen unterschiedslos verpflichten und die Gerechtigkeit die allgemeine und nothwendige Voraussetzung der höheren Vollkommenheit sei; daß von dem Gesetze nicht frei sei, der über das Gesetz (supra legem) zu handeln sich vornimmt, vielmehr Keiner das Unerlaubte mehr zu vermeiden habe, als wer das Erlaubte verschmäht. Statt nun hiernach die höhere Vollkommenheit *mit* der Gerechtigkeit Gott darzubringen, opferten viele z. B. die Virginität *statt* der Gerechtigkeit und also *ohne* sie. [4]) In diesem Zusammenhang schreibt Pelagius an Demetrias: Laß dich nicht durch die Beispiele derer täuschen, welche sich wegen der Keuschheit allein brüstend nach ihrem eignen Willen gehen und Gottes Willen bei Seite setzen; welche das Gut der beständigen Keuschheit nicht *mit*, sondern *statt* der Gerechtigkeit zum Opfer bringen wollen und als Compensation ihrer Sünden den Preis der Virginität anrechnen und für diesen Preis Impunität verlangen oder gar in noch unverschämterer Sinnlosigkeit meinen, sie müßten belohnt und im Himmelreich den Uebrigen vorgezogen werden, sie, welche sich durch Uebertretung der Gebote den Zutritt zum Himmelreich verschlossen haben. [5]) In demselben Sinne heißt es an einer andern Stelle:

---

[1]) L. c. p. 415. Von confessionellen Rücksichten geleitet versteht *Neander*, Kirchengesch. IV S. 1085 2 A. u. ihm folgend *Jacobi*, Lehre des Pelagius, Lpzg. 1842 S. 5. 6 die Stelle von dem in der Kirche bestehenden Unterschied zwischen Geistlichen und Laien, welcher für letztere die von Pelagius erwähnten nachtheiligen Folgen herbeigeführt habe. Einen solchen Gedanken hat Pelagius nicht einmal im Sinne, wenn er zu Col. 3, 16 p. 432 bemerkt: Hic ostenditur verbum Christi non sufficienter, sed abundanter etiam laicos habere debere et docere se invicem vel monere.

[2]) Commentar. in 2 ep. ad Cor. 11, 3 p. 396.

[3]) Commentar. in 1 ep. ad. Cor. 3, 13. Conf. de gestis Pelag. n. 10.

[4]) Ep. ad Demetriad. c. 10. Ed. Semler. Hal. 1775.

[5]) Ibid. c. 12.

Die Jungfrau, welche an Körper und Geist heilig ist, sündigt weder mit den Gliedern noch im Geiste. Das Sündigen kann aber nicht blos in Bezug auf die Keuschheit stattfinden, sondern auch in Beziehung auf jeden Theil der Gerechtigkeit. Denn wenn gleich Eine Jungfrau dem Körper und Jungfrau dem Geiste nach ist, aber nichts destoweniger entweder mit den Händen oder den Augen oder den Ohren sündigt, oder mit der Zunge, wie kann sie dem Körper nach heilig genannt werden? Anderseits wenn sie entweder von Haß oder Neid, oder Habsucht oder Jähzorn angesteckt ist, wie besitzt sie Heiligkeit dem Geiste nach? [1]) Andere schienen zwar die **praecepta** erfüllen zu wollen, verfuhren aber bei ihrer Befolgung nur nach eigenem Gutdünken, mit Auswahl derselben. Darauf deutet wenigstens die Stelle: Der Apostel sagt Phil. 2, 14: Thuet Alles. Denn nicht wie nach unserm Belieben dürfen wir einige aus den Geboten Gottes auswählen, sondern müssen überhaupt alle erfüllen; wir dürfen auch nicht einige Gebote so zu sagen wie gewöhnliche kleine Geschenkchen gering achten, sondern müssen in allen die Majestät des Befehlenden erblicken. Denn kein Gebot Gottes kann uns geringfügig erscheinen, wenn wir stets an seinen Urheber denken. [2]) Auch an Solchen fehlte es nicht, deren angebliche Vollkommenheit von unlautern Motiven geleitet war, die, um bewundert zu werden, es mehr auf äußere Schaustücke der Heiligkeit als auf innere heilige Gesinnung absahen. Gerne diejenigen Fehler fliehen, schreibt Pelagius, welche ergötzen, dagegen jene nicht vermeiden wollen, die Ungemach verursachen, das ist Sache derer, die mit Geringachtung des göttlichen Willens nur nach dem streben, was leichter Lob findet, was schnell durch die Fama verbreitet wird, wogegen sie die Güter der Sitten, die innerlicher sind, vernachlässigen. [3]) Manche folgten nicht so fast der Wirklichkeit, als vielmehr dem Schatten der Tugend dadurch, daß sie den zwischen gewissen Tugenden und Fehlern bestehenden Unterschied außer Acht ließen, und wähnend nach der Tugend zu streben, nur dem feinen Laster huldigten. Die größte Kenntniß, mahnt er Demetrias, solltest du in der Unterscheidung der Laster von den Tugenden besitzen. Denn obgleich dieselben in ewigem Gegensatze zu einander stehen, so werden doch einige von ihnen durch so große Aehnlichkeit mit einander verbunden, daß sie kaum von einander ganz und gar unterschieden werden können. Wie viele nämlich halten nicht den Hochmuth für Freiheit; die Schmeichelei nehmen sie für Demuth; die Bosheit gilt ihnen statt Klugheit; Thorheit nennen sie Einfalt; und so durch die trügerische und ganz schlechte Aehnlichkeit getäuscht rühmen sie sich der Laster statt der Tugenden. [4]) Insbesondere litt durch diese Be-

[1]) Ibid. c. 14.

[2]) Ibid. c. 18.

[3]) Ibid. c. 20. 21: . . . morum vero bona, quae secretiora sunt, negligunt.

[4]) Ibid. c. 23.

griffsverwechslung die wahre Demuth und trat an ihre Stelle Heuchelei. Obgleich du, fährt er fort, all' das mit subtilstem Verständniß trennen mußt, und von der Verfolgung aller Tugenden mit ihren Gränzlinien (cum suis lineis) durchaus nie ablassen darfst, so fliehe doch besonders die erheuchelte Demuth (fictam humilitatem), und strebe nach der wahren, von Christus gelehrten und keinen Hochmuth in sich schließenden Demuth. Denn viele folgen nur dem Schatten dieser Tugend, wenige aber ihrer Wirklichkeit. Es ist nämlich sehr leicht, irgend ein mißachtetes Kleid zu tragen, sehr bescheiden zu grüßen, Hände und Füße zu küssen, mit zur Erde gesenktem Haupte, niedergeschlagenen Augen Demuth und Sanftmuth zur Schau zu tragen (polliceri), mit langsamer und schwacher Stimme Worte zu stammeln, häufig zu seufzen, und bei jedem Worte sich einen Sünder und Unglücklichen zu nennen. Und wenn man durch ein geringfügiges Wort beleidigt worden ist, sogleich eine erzürnte Miene zu machen, sich in die Brust zu werfen, und jenen sanften Ton der Rede plötzlich in wildes Geschrei zu verwandeln. Eine andere Demuth hat uns Christus gelehrt, der uns zur Nachahmung seines Beispieles ermahnt, wenn er sagt: Lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig und demüthig von Herzen. Welcher, da er geschmäht wurde, nicht wieder schmähte; da er litt, nicht drohte. Hinweg daher mit allen heuchelnden Worten, hinweg mit den erkünstelten Geberden und fort mit der sanften Rede vor der Veranlassung dazu. Den wahrhaft demüthigen Mann zeigt uns die Erduldung von Unrecht. Daher habe in deinem Geiste kein Laster Raum: kein Stolz, keine Anmaßung, kurz Nichts von hochfahrendem Wesen sei in dir. [1]) In Verbindung mit dem so eben gerügten Laster stand die von Pelagius als allgemein herrschend bezeichnete Untugend der Schmeichelei. Hüte dich, lautet seine Mahnung, vor den Schmeichlern wie vor Feinden, deren Reden sanfter und geschmeidiger denn Oel erscheinen, während sie doch nur Schlingen sind. Durch erdichtetes Lob verderben sie zarte Seelen und bringen leichtgläubigen Gemüthern auf schlimme Weise eine angenehme (schmeichelnde) Wunde bei. Dieses Laster hat sich in unserm Zeitalter weit verbreitet und steht auf seinem Höhepunkt und ist einer Steigerung nicht mehr fähig. [2]) In eine solche Schule sind wir alle gegangen und schenkten ihr solche Vorliebe (studium), daß wir es für unser Geschäft (officium) halten, den Leuten Illusionen zu machen. Was wir selber von Andern gern empfangen, das bringen wir so zu sagen Andern als eine Art Geschenk dar, und in der Hoffnung Lob zu ärnten, loben wir diejenigen, von welchen wir gelobt sein wollen, zuerst. Oft widersprechen wir (resistimus) den Worten

---

[1]) Ibid. c. 23.

[2]) Crevit hoc in nostra aetate vitium, et in ultimo fine stetit: nec jam augeri potest.

der Schmeichler zum Schein, aber in unserm Innern sind wir ihnen gewogen und glauben den größten Vortheil gewonnen zu haben, wenn wir auch nur durch erheuchelte Lobeserhebungen gerühmt werden. Auch bedenken wir nicht, was wir selbst sind, sondern was wir andern zu sein scheinen. Hiedurch ist es soweit gekommen, daß wir das wirkliche Verdienst verschmähen und uns um die bloße Meinung bemühen, wir, die das Zeugniß über unser Leben nicht von unserm Gewissen, sondern von dem Gerede der Leute wünschen. [1])

Diese Verirrungen im sittlichen Leben der damaligen Christen waren es, welche den ganzen sittlichen Ernst des Pelagius herausforderten. Man könnte vermuthen, daß er, da der von ihm eingenommene einseitige moralische Standpunkt, wie sich noch später zeigen wird, ihn leicht zum Rigorismus verleiten mußte, in der Schilderung der sittlichen Zustände seiner Zeit die Farben wohl etwas zu stark aufgetragen habe. Allein anderseits hält Pelagius in seinen asketischen Anweisungen ein so richtiges Maaß ein, [2]) daß an eine Uebertreibung seiner Kritik der öffentlichen Moral seiner Zeit nicht wohl zu denken ist. Außerdem bestätigen auch Kirchenväter, namentlich jene, die dem Mönchsstande selbst angehörten und Anleitungen zum asketischen Leben schrieben, das Vorhandensein der von Pelagius gerügten Fehler im damaligen Mönchsthume.

Die Stellung nun, welche Pelagius den bezeichneten Gegensätzen des ethisch practischen Lebens gegenüber einnahm, war nicht blos eine negativ kritische, vielmehr glaubte er sie durch einen förmlichen methodischen Unterricht über das sittliche, namentlich das höhere vollkommene Leben am besten zurückweisen zu können. In der Aufstellung seiner diesfälligen Grundsätze, die er in einem an die Jungfrau Demetrias auf Bitten ihrer Mutter gerichteten Briefe mittheilt, auf den wir uns für gegenwärtigen Zweck um so mehr allein berufen können, als er nach einer ausdrücklichen Bemerkung nur die in seinen übrigen (für uns jedoch verlorenen oder nur noch in Fragmenten erhaltenen) Schriften ausgesprochene Ansicht enthält, ist Pelagius so wesentlich durch einen andern Gegensatz bedingt, daß er eigentlich erst durch diesen in eine dem Glauben feindliche Richtung gedrängt wurde. Viele Mönche, wie uns die Asketiker aus jener Zeit selbst berichten, fielen,

---

[1]) Ibid.: Unde eo perducta res est, ut neglecta veritate meriti de sola opinione curemus: qui testimonium vitae nostrae non a conscientia nostra, sed a fama petimus.

[2]) Ibid. c. 24 heißt es in der Anweisung zum Fasten und zur Abstinenz: Optimus est in omni re modus, et laudabilis ubique mensura. Corpus non frangendum, sed regendum est. Sint ergo moderata et sancta, simplicia in omni mentis humilitate jejunia; quae ita attenuent corpus, ne animum elevent; ne res humilitatis gignat superbiam et vitia de virtute nascantur.

nachdem sie jahrelang unter größter Anstrengung und aufopferndster Selbstverleugnung nach dem Mönchsideal gestrebt hatten und es verwirklicht zu haben glaubten, von der mühsam erklommenen Höhe der christlichen Vollkommenheit herab ins alte Leben, verzweifelten an dem Erfolge, um dessen willen sie in den Stand der Asketen getreten waren, und erklärten die Erschwingung der Apathie für eine Sisyphusarbeit, also die Erfüllung der consilia evangelica geradezu für unmöglich. Es ist hart, lautete ihre Rede, es ist zu schwer, wir können nicht, wir sind Menschen, gebrechliches Fleisch ist unsere Hülle. [1]) Folgerichtig entschuldigten sie ihr mit der christlichen Vollkommenheit im Widerspruch stehendes Leben mit einer der menschlichen Natur innewohnenden Nothwendigkeit zu sündigen, ja hielten selbst die bloße Möglichkeit der Sünde, mit welcher Gott den Menschen erschaffen, für einen Mangel seiner Natur, und meinten, er hätte ohne diese Möglichkeit erschaffen werden sollen, und klagten also die Schöpfung Gottes selbst an. Laß dich nicht beunruhigen, schreibt Pelagius an Demetrias, durch das, woran das unerfahrene Volk ohne Grund sich stößt. Und glaube nicht, es sei der Mensch deßhalb nicht wahrhaft gut erschaffen worden, weil er das Böse thuen kann; nicht durch die Gewalt der Natur soll er zur Nothwendigkeit des unwandelbaren Guten gezwungen werden. [2]) Die Meisten stellen, wenn es sich vom Stande des Menschen handelt, wie um das Werk Gottes zu tadeln, die ebenso gottlose als thörichte Behauptung auf, er hätte so erschaffen werden sollen, daß er durchaus nicht sündigen konnte. Es sagt also das Geschöpf zu seinem Bildner, warum hast du mich so gemacht? Und die verkehrtesten unter den Menschen wünschen, indem sie sich stellen, davon, daß sie geschaffen sind, einen guten Gebrauch zu machen, doch lieber anders erschaffen worden zu sein, so daß sie, die ihr Leben nicht bessern wollen, ihre Natur verbessern zu wollen scheinen. [3]) Diese damals in weiten Kreisen verbreitete Ansicht, [4]) welche ihren Rückhalt an der mißverstandenen christlichen Lehre von der Erbsünde hatte und an den Manichäismus anstreifte oder gar unter seinem Einflusse stand, scheint nicht allein nachtheilige Folgen für die höhere Vollkommenheit, sondern selbst auf die Erfüllung der praecepta oder die Gerechtigkeit ausgeübt zu haben. Wenigstens sagt Julian von Eclanum Augustin gegenüber, freilich den kirchlichen Begriff der Erbsünde

---

[1]) Ibid. c. 19: Durum est, arduum est, non possumus, homines sumus, fragili carne circumdamur.

[2]) Ibid. c. 2.

[3]) Ibid. c. 3: Et improbissimi hominum, dum dissimulant id ipsum bene administrare, quod facti sunt: aliter se factos esse malunt, ut qui vitam suam emendare nolunt, videantur emendare velle naturam.

[4]) Auch Hieronymus bekämpft sie Comment. in ep. ad Philem. Opp. ed. Vallars. t. VII p. 756. 757.

mit der manichäischen Vorstellung hierüber selber vermischend: Ich erkläre frei heraus, wenn einer von den früheren Kirchenvätern in unsern Tagen lebte, und sähe, wie die Zierde der christlichen Zucht vernichtet ist, der freie Wille müßig in Allem ist und sich bemüht, alles, was er freiwillig thuet, einer Nothwendigkeit zuzurechnen, selbst den Tadel der Werke Gottes und die Zerstörung seines Gesetzes unter dem Namen einer unwirksamen Gnade den Völkern in's Ohr beizubringen, so würde sich ihre ganze Galle gegen euch regen; und erwägend, daß das peccatum naturale von der manichäischen Gottlosigkeit nicht unterschieden werden könne, würde er entweder nach eurer Besserung oder Verdammung den katholischen Glauben sowohl deutlicher als vorsichtiger schützen. [1])

Diese letztere Ansicht nun zeichnete dem Pelagius den Gang in der Darlegung seiner sie widerlegenden Ueberzeugung vor. Da dieselbe auf einer Verkennung der menschlichen Natur beruht, mußte er offenbar letztere in ihrer sittlichen Anlage und Bestimmung zum Ausgangspuncte seiner Lehre machen. So oft ich, sagt er gleich Eingangs seines Briefes, über die Einrichtung der Sitten und über den Wandel eines hl. Lebens zu sprechen habe, pflege ich zuerst auf die Kraft und Beschaffenheit der menschlichen Natur hinzuweisen und zu zeigen, was sie zu thun vermag, und sodann des Zuhörers Gemüth zu den einzelnen Tugenden anzuspornen, damit es auch etwas nützt, zu dem aufgefordert zu werden, wovon man vielleicht geglaubt hat, es sei unmöglich. Denn niemals vermögen wir den Weg der Tugend zu wandeln, wenn nicht die Hoffnung uns begleitet, da jedes Unternehmen durch Verzweifeln am Erfolge mißlingt. [2]) Näherhin aber wies er gegenüber der Behauptung, daß schon das Sündigenkönnen der menschlichen Natur ein Mangel und ihre Schöpfung eine unvollkommene sei, nach, daß diese Möglichkeit vielmehr ein den Menschen vor allen übrigen Geschöpfen auszeichnendes Gut sei. Vor Allem, sagt er, mußt du das Gut der menschlichen Natur nach ihrem Urheber bemessen, nämlich nach Gott. Wenn er, wie berichtet wird, sämmtliche Werke der Welt und was in ihr ist, gut, ja sehr gut erschaffen hat, um wie viel vorzüglicher, glaubst du, hat er nicht den Menschen erschaffen, um dessen willen er Alles erschaffen hat? Indem er bei sich beschloß (disponit), ihn nach seinem Bild und Gleichniß zu machen, zeigte er, bevor er ihn schuf, wie er ihn machen werde. Wenn er ihm sodann sämmtliche Thiere unterwarf und ihn zum Herrn über diejenigen bestellte, welche er entweder durch die Wucht des Körpers, oder die Größe der Kräfte, oder durch die Waffen der Zähne viel stärker als den Menschen schuf, so beweist dies genügend, um wie viel schöner der Mensch erschaffen worden

---

[1]) Op. imperf. l. IV, 114.

[2]) Epist. ad Demetriad. c. 1.

ist, von dem er gerade deßhalb wollte, daß er die Würde seiner Natur erkenne, indem er die ihm unterworfenen mächtigen Thiere bewundert. Denn nicht ließ er ihn hilf- und schutzlos zurück, noch setzte er ihn wie einen Schwächling verschiedenen Gefahren aus, sondern rüstete ihn, den er äußerlich wehrlos erschuf, innerlich desto besser aus, nämlich durch Vernunft und Klugheit, so daß er mittelst der Einsicht und Kraft des Geistes, wodurch er alle übrigen Geschöpfe übertraf, den Schöpfer des Alls allein erkannte und dadurch Gott diente, wodurch er über die andern herrschte. Jedoch wollte ihn der Herr der Gerechtigkeit freien Willens und nicht gezwungen haben (voluntarium esse voluit, non coactum). Und deßhalb ließ er ihn in der Hand seiner eigenen Wahl und legte vor ihn Leben und Tod, Gutes und Böses, und was ihm gefallen sollte, wird ihm gegeben werden. [1]) Noch genauer spricht sich hierüber Pelagius in folgender Stelle aus. Wenn du genau nachdenkst und deinen Geist zu höherer Erkenntniß anstrengst, so wird der status hominis gerade durch das besser und erhabener erscheinen, weßwegen man ihn für geringer hält. Denn in dieser Unterscheidungskraft eines doppelten Weges, in dieser Freiheit nach zwei Seiten hin ist die Zierde der vernünftigen Seele gelegen. Hierin, sage ich, besteht die ganze Ehre unserer Natur, darin ihre Würde; dadurch endlich verdienen immer die Besten Lob, dadurch Belohnung. Und es käme demjenigen, der in dem Guten beharrt, durchaus keine Tugend zu, wenn er nicht auch zum Bösen hätte übergehen können. Da nämlich Gott die vernünftige Creatur mit der Gabe des freien Willens beschenken wollte, so machte er durch Einpflanzung der beiderseitigen Möglichkeit in den Menschen, daß das sein Eigenthum sei, was er wolle, damit er, des Guten und Bösen fähig, von Natur beides vermöchte und zu einem von beiden seinen Willen hinneigte. Denn auf eine andere Weise konnte er kein freiwilliges Gut haben, als daß er ebenso das Böse haben konnte. Daß wir beides können, aber nur eines thuen, nämlich das Gute, das er auch befohlen hat, war der Wille des gütigen Schöpfers; die Fähigkeit zum Bösen gab er nur deßhalb, damit wir seinen Willen durch unsern Willen (ex nostra voluntate) erfüllten. Unter diesen Verhältnissen ist daher selbst dies, daß wir auch das Böse thuen können, ein Gut. Ein Gut ist es, sage ich, weil es den Antheil am Guten besser macht: denn es macht ihn selber freiwillig, selbstständig, nicht durch die Nothwendigkeit gebunden, sondern frei nach eigenem Gutdünken. [2]) Denn wir können wählen oder verwerfen, billigen oder mißbilligen. Und durch Nichts hat die vernünftige

---

[1]) Ibid. c. 2.

[2]) Quod cum ita sit, hoc quoque ipsum, quia etiam mala facere possumus, bonum est. Bonum est, inquam, quia boni partem meliorem facit: facit enim ipsam voluntariam, sui juris, non necessitate devictam, sed judicio liberam.

Creatur vor allen übrigen Wesen einen Vorzug als dadurch, daß, während alle anderen Geschöpfe nur das Gut der Schöpfung und Nothwendigkeit haben, sie allein auch das Gut des freien Willens hat. [1]) Die weitere Behauptung, als ob der Mensch wegen der Gebrechlichkeit seiner Natur zur sittlichen Vollkommenheit nicht gelangen könne, weist er als eine mit Gottes Wesen im Widerspruch stehende nach und sucht sie **ad absurdum** zu führen. Sagt man, entgegnet er, wir können nicht, weil wir gebrechlich sind, so klagen wir aus doppelter Unwissenheit Gott an; einmal wegen seiner Erkenntniß, weil er nicht zu wissen scheine, was er gemacht, nicht zu wissen, was er befohlen hat: als ob er, vergessend der menschlichen Gebrechlichkeit, deren Urheber er selbst ist, dem Menschen Gebote auferlegt habe, die er nicht ertragen kann. Sodann schreiben wir dem Gerechten auch Ungerechtigkeit, ihm dem väterlich Zärtlichen Grausamkeit zu, indem wir klagen, er habe gleich anfangs etwas Unmögliches befohlen. Ferner sind wir der Meinung, der Mensch müsse von ihm wegen dessen verdammt werden, was er nicht meiden konnte, so daß, was auch nur zu vermuthen gottlos ist, Gott nicht sowohl unser Heil als vielmehr unsere Strafe gesucht zu haben scheine. Ebendeßhalb benimmt uns der Apostel, wohl wissend, daß von dem Herrn der Gerechtigkeit und Majestät nichts Unmögliches befohlen worden ist, den Fehler des Murrens, was namentlich dann gewöhnlich entsteht, wenn das, was befohlen wird, ungerecht ist, oder wenn die Person des Befehlenden minder angesehen ist (**minus digna**). Was suchen wir leere Ausflüchte und halten dem Befehlenden die Gebrechlichkeit entgegen? Niemand kennt mehr das Maß unserer Kräfte, als der sie uns selbst gegeben hat. Und Niemand weiß besser, was wir können, als der uns die Kraft des Könnens selbst geschenkt hat. Der gerecht ist, wollte nichts Unmögliches befehlen, noch den Menschen für das, was er nicht meiden konnte, verdammen, er, der väterlich gesinnt ist. [2])

Mit dem Nachweis, daß der Mensch freien Willens sei und daß er daher das Gute könne, begnügte sich jedoch Pelagius keineswegs; in seinem Eifer und im vermeintlichen Interesse für das Recht der durch die Behauptung, der Mensch vermöge das Gute nicht, geschmälerten und verkümmerten Tugend stellte er sich auf die Seite des andern Extremes der von ihm bekämpften Ansicht und lehrte, weil der Mensch vermöge des **bonum naturae** das Gute und das Böse könne, thue er das Gute nicht nur nicht gezwungen oder frei, sondern selbst aus und durch sich allein, und habe auch nur die ausschließlich auf dem Willen beruhende That wahren sittlichen Werth für den Menschen. Pelagius spricht sich hierüber unzweideutig aus. Die Güter, wie Reichthum, Ehre, werden von außenher erstrebt, und alles was

---

[1]) Ibid. c. 2. 3.

[2]) Ibid. c. 19.

von anderswoher gehofft wird, ist uns nicht eigen (alienum est). Die Güter aber, wie Heiligkeit der Sitten, Tugend, sind in deiner Macht, und wahrhaft dir eigen ist nur, was nicht von außenher kommt, sondern in deinem Herzen selbst entsteht. Jene äußeren Güter nämlich findet weder jeder, der sie sucht, noch behält sie immer, wer sie etwa gefunden hat, weil der Zufall sie uns wie verschaffen, ebenso auch rauben kann. Die letzteren Güter aber findet jeder, der sie sucht, und wer sie gefunden hat, fürchtet niemals, sie möchten ihm geraubt werden. Denn jene allein sind Güter, welche wir ohne Willen weder jemals finden, noch verlieren. Du hast also auch hier Güter, durch welche du mit Recht, ja recht sehr vor andern den Vorzug verdienst. Denn leiblicher Adel und Reichthum wird nur zu dem deinigen gezählt, ist aber selbst nicht dein (tuorum intelliguntur esse, non tua). Geistige Reichthümer kann dir Keiner, außer du selbst ertheilen. Darin also bist du mit Recht zu loben und den andern vorzuziehen, was nur aus dir und in dir sein kann. [1])

Geschärft wird diese Vorstellung aber und die Kraft des Willens vollends überspannt dadurch, daß Pelagius nicht blos die durch die Erfüllung der praecepta zu verwirklichende justitia, sondern selbst die aus der Befolgung der consilia evangelica hervorgehende höhere sittliche Vollkommenheit im Auge hat. Die ihm gestellte Aufgabe, der Jungfrau Demetrias auf Verlangen ihrer Mutter eine Anweisung zur Virginität zu ertheilen, bezeichnet er als sehr schwierig; als Grund hievon gibt er Folgendes an. Demetrias, schreibt er, ist nicht mit der gewöhnlichen und mittelmäßigen und durch die Gemeinsamkeit mit Vielen an Werth leicht verlierenden Art des Lebens zufrieden: sie verlangt etwas Seltenes und Ungewohntes; sie fordert etwas Außerordentliches und Einziges und will, daß ihr Wandel ebenso Aufsehen errege als ihre Bekehrung. [2]) An einer andern Stelle mahnt er sie, dafür zu sorgen, daß sie Niemand in dem sittlichen Leben übertreffe, Niemand ihr an Heiligkeit der Sitten gleichkomme, Niemand in der Tugend ihr vorgezogen werden könne. [3]) Es will also Pelagius durch Darlegung der Güte der Natur, d. i. der

---

[1]) Ibid. c. 13. 14: In his ergo jure laudanda es, in his merito caeteris praeferenda es, quae nisi ex te, et in te esse non possunt.

[2]) Praef. Est autem difficillimum cum ejus persona facere, in qua cupiditas tanta discendi est, tantusque perfectionis ardor; ut ei quaelibet perfecta doctrina par esse vix possit. Meminit enim, recteque meminit, quas mundi opes gloriamque respuerit, quibus voluptatibus renunciaverit, quas denique contempserit vitae praesentis illecebras. Et ideo contenta non est communi hoc mediocrique genere vivendi, et quod facile ipsa multorum societate vilescat. Novum aliquid et inusitatum requirit: praecipuum ac singulare quoddam flagitat; non minus conversationem suam, quam conversionem vult esse mirabilem.

[3]) Ibid. c. 13.

natürlichen sittlichen Anlage erweisen, daß es dem Menschen möglich sei, aus sich die höhere Vollkommenheit zu erschwingen. Er spricht sich hierüber sehr bestimmt aus. Diese Ordnung der Unterweisung, sagt er, glaube ich, da ich sie auch in meinen andern Schriften festgehalten habe, ganz besonders auch hier beobachten zu sollen, wo die Güte der Natur um so vollständiger erklärt werden muß, je vollkommener das Leben ist, zu welchem Anleitung gegeben werden soll, damit nicht der Geist zur Tugend um so lässiger und träger ist, je weniger er zu können glaubt, und indem er das, wovon er nicht weiß, daß es ihm innewohnt, nicht zu haben vermeint. Immer muß die Sache zur Kenntniß gebracht werden, deren Gebrauch gewünscht wird, und all' das Gute, das die Natur vermag, ist zu erklären, da man Alles, wovon bewiesen wird, daß man es vermag, erfüllen kann. Die ersten Fundamente, die für ein heiliges und geistliches Leben gelegt werden sollen, bestehen also darin, daß die Jungfrau ihre Kräfte kennen lerne, welche sie erst dann wird gut üben können, wenn sie gelernt hat, daß sie dieselben besitze. Die beste Anspornung ist, wenn einer gelehrt wird, er könne, was er wollen soll. [1]) Von dieser Ueberzeugung geleitet ruft denn auch Pelagius die in der menschlichen Natur gelegenen sittlichen Kräfte zur Thätigkeit auf. Zuerst erinnert er an die Würde, zu welcher wir berufen sind. Es gibt keine mächtigere Mahnung, als die, wornach uns die hl. Schrift Kinder Gottes nennt. Wer nämlich möchte nicht erröthen und sich scheuen, vor einem so erhabenen Vater etwas Unwürdiges zu thuen, so daß wer Kind Gottes heißt, selbst zu einem Knecht der Sünde wird? Deßwegen fügt der Apostel (Phil. 2, 15) bei: damit wir makellos seien. Denn nicht geziemt es sich, daß, weil Gott die Quelle der Gerechtigkeit ist, eine Makel der Sünde in seinen Kindern sich finde. Wenn euch auch eine unendliche Menge von Sünden umgibt und die Beispiele der Sünder zahllos sind, so müsset ihr doch einer so himmlischen Geburt eingedenk sein, damit ihr unter den Bösen lebend alle Sünde besieget. Unter ihnen, sagt der Apostel Phil. 2, 15, leuchtet ihr wie die Gestirne in dieser Welt. Und wiederum lesen wir im Evangelium Matth. 13, 43: Dann werden die Gerechten leuchten wie die Sonne in dem Reiche ihres Vaters. [2]) Blicke doch hin auf die Würde selbst, in welcher du bei Gott glänzest, in welcher du mittelst der Taufe zur Tochter Gottes wiedergeboren bist, und anderseits hast du durch das Gelübde der Virginität (per consecrationem virginitatis) angefangen, Braut Christi zu sein. Diese deine doppelte Ehre soll dich zur Sorgfalt für deinen Entschluß mahnen. Dagegen darf die Sorglosigkeit da keine Stelle finden, wo

---

[1]) Ibid. c. 1: Optima enim incitamenta sunt, cum docetur aliquis posse, quod cupiat.

[2]) Ibid. c. 19.

ſo Ausgezeichnetes bewahrt werden ſoll. Je koſtbarer ein Kleid iſt, deſto ſorgfältiger bewahrt man es vor Befleckung. Daher mußt auch du, wenn du dich ſelbſt gut bewachen willſt, ſtets auf deine Ehre und deinen Werth bedacht ſein. [1])

Ein Argument für die Behauptung, daß die menſchliche Natur über das Geſetz aus ſich handeln könne, findet Pelagius in der Verſchiedenheit der zu bekämpfenden Fehler, ſowie in der Möglichkeit der Bekehrung derer, die Knechte der Sünde ſind. Für dich ſchreibt er an Demetrias, iſt der Pfad des Guten leichter, da die ſündige Gewohnheit der Seele dich nicht davon zurückhält. Auch fürchten wir nicht, es möchten dich die Laſter von der Tugend abwendig machen und der böſe Saamen Satans die Frucht Chriſti vernichten. Denn wenn ſelbſt jene, welche durch lange Uebung im Sündigen gewiſſermaßen das Gut der Natur verſchüttet haben, wieder durch Reue hergeſtellt werden und durch Aenderung ihres Willens zu leben die Gewohnheit durch die Gewohnheit austilgen und aus den ſchlechteſten die beſten werden können: um wie viel mehr kannſt du jene Laſter überwinden, von denen du nicht überwunden biſt und welche du nicht ſowohl auszutilgen als vielmehr nur zurückzuweiſen haſt? Sie nicht annehmen iſt doch wahrlich leichter, als die auch nur einmal angenommenen wieder ablegen. Auch iſt ihre Annehmlichkeit nicht ſo groß, daß wir ſie den Tugenden vorziehen müßten, da nicht in allen ein verführeriſcher Reiz liegt und von den meiſten ſelbſt diejenigen, welche am reizendſten ſind, verſchmäht werden. Unter allen Laſtern gibt es nämlich zwei, welche die Menſchen ganz beſonders durch ihre Luſt täuſchen: die Gaumen- und die Wohlluſt, welche beide abzulegen um ſo ſchwieriger iſt, mit je mehr Luſt ihre Ausübung verbunden iſt (quo eis uti dulcius est). Und doch ſahen wir Viele dieſe ſo ſchädlichen und durch ihren Luſtreiz ſo gefährlichen Laſter ſo ſehr unterdrücken (calcari), daß Jungfrauen ihr ganzes Leben in der größten Enthaltſamkeit verharrten, um von jenen zu ſchweigen, die nach langer Dauer ſinnlicher Genüſſe und nach einem eingewurzelten Leben der Wohlluſt ſich der Keuſchheit und Mäßigkeit zuwandten und beide Laſter mit den ihnen entgegengeſetzten Tugenden vertauſchten. In Bezug auf die andern Laſter dagegen verhält es ſich anders, indem ſie gar keine Annehmlichkeit, dagegen viel Bitterkeit haben, und wiewohl ſie viel leichter zu vermeiden ſind, doch ſelten vermieden werden. Welches Vergnügen gewährt wohl der Neid dem Neidiſchen, den die Mißgunſt ſelbſt (livor ipse) ſo zu ſagen durch geheime Gewiſſensquälereien plagt, und dem fremdes Glück eine Qual iſt? Welchen Gewinn hat ein Anderer vom Haſſe außer der entſetzlichen Finſterniß ſeiner Seele und dem Schrecken ſeines verwirrten Geiſtes? der mit ſeiner ſtets finſtern Miene,

[1]) Ibid. c. 21.

mit dem Wunsche, dem andern zu schaden, sich selbst plagt? Welchen Gewinn bringt dem Zornmüthigen seine Wuth ein, welcher in seinem Innern auf das heftigste aufgeregt und aller Einsicht und Vernunft so sehr baar ist, daß man ihn, wenn er erzürnt ist, für rasend hält? Durchgehe in ähnlicher Weise die einzelnen Laster und du wirst so viele Seelenqualen finden als Laster, welche fürwahr um so leichter besiegt werden können, mit je weniger Lust sie uns anlocken. Um wie viel schwieriger, um wie viel härter ist es, um von der Mühe um die Keuschheit zu schweigen, sich des Weines und der Fleischspeisen, ja selbst auch nur des Oeles zu enthalten, und ohne sie eine schlechte Speise bisweilen nach zwei oder erst nach drei Tagen zu sich nehmen? mit durch Fasten und Nachtwachen entkräfteten Gliedern das erquickende Bad zu verschmähen, die dem Körper nothwendigen Bedürfnisse zu versagen und der Natur eine gewisse Gewalt anzuthuen? Zeige in den übrigen Dingen eine solche Seelengröße und siehe zu, was du nicht auszuführen vermagst. Aber während wir bei einigen Sünden eine gewisse Kraft unserer Natur beweisen, werden wir, o der Schande, durch eine Art Liebe zur Sünde in andern ganz stumpf. Und wir, welche die Vergnügen des Körpers aus Liebe zur Tugend verschmäht haben, übernehmen wieder aus Liebe zu den Lastern Qualen. Und so sehr geben wir unsern Fehlern nach, daß wir glauben, sie ließen sich nicht ablegen. Was für eine Ueberzeugung dies doch ist, und welch' neue Lebensmaxime? Schwere und mühevolle Dinge greife ich sorglos an, und leichtere, glaube ich, könnten nicht gethan werden? Das Größte besiege ich, und vom Kleinen soll ich besiegt werden können? Das Hohe und Schwierige besiege ich unermüdlich, und wenn es an das Leichte kommt, ermatte ich! Gerne fliehe ich, was ergötzt, aber was Pein verursacht, will ich nicht meiden![1])

Als ein wirksames Mittel zur Anspornung des Willens bezeichnet Pelagius die Hinweisung auf die den Gerechten und Heiligen im Jenseits erwartende Belohnung. Um in der Tugend vorwärts zu kommen, belehrt er uns, dürfen wir, so lange wir in diesem Körper sind, nie glauben, das Vollkommene erreicht zu haben. Denn so kömmt man leichter zum Ziele. So lange gleiten wir nicht rückwärts, als wir nach dem, was vor uns liegt, streben; wogegen wir abwärts gehen, sobald wir anfangen stille zu stehen; und wenn wir nicht fortschreiten, so heißt das nur rückwärts kommen (nostrumque non progredi, jam reverti est). Fort daher mit aller Trägheit und allem unnützen Zugutethuen (securitas) auf vergangene Mühe.

---

[1]) Ibid. c. 20: Res difficiles et laboris plenas securus aggredior, et facilior non posse fieri credo? Vinco maxima, vincendus a parvis! Excelsa et ardua indefessus exsupero, et cum venitur ad plana, deficio! Libenter fugio, quod delectat, et nolo vitare, quod cruciat.

Denn wir nicht rückwärts kommen wollen, müssen wir laufen. [1]) Vergiß aher, mahnt er Demetrias, alles Vergangene und glaube, du fangest täg-ch von vorne an, damit du nicht statt des heutigen Tages, an welchem u Gott dienen sollst, den vergangenen anrechnest. Auf das Beste wirst du as Erworbene bewahren, wenn du immer darnach suchest; Schaden wird s leiden, wenn du zu erwerben nachlassest. Aber vielleicht sagst du, das ist ine große Arbeit (grandis labor). Aber erwäge, entgegnet er, was ver-eißen ist. Jedes Werk pflegt leicht zu werden, wenn man an seine Belohnung enkt, und die Hoffnung auf Belohnung ist der Trost der Mühe. So freut ch der abgehärtete Landmann das lange ungepflügte Feld und die während er Brachzeit größer gewordenen Schollen durch die ungestüme Pflugschaar ertheilt zu haben, und außergewöhnlich selbst über die Schwierigkeit der lrbeit erfreut, bemißt er die Hoffnung auf die Saat nach seiner Mühe. So achtet auch der Kaufmann in seiner Habsucht nicht der Meere, wagt s, den Gischt der Wogen und die Wuth der Stürme zu schauen, und indem r bei aller Strapaze und Gefahr an den Gewinn denkt, vergißt er auch ugleich die Müdigkeit und die Furcht. Erwäge nun doch die Größe deiner Belohnung, wenn anders all' das Unermeßliche sich betrachten läßt, was ach dem Hingange der Seele, nach dem Untergange des Fleisches eintritt. Nach Staub und Asche wirst du als Jungfrau in einem bessern Zustande ieder hergestellt werden. Der der Erde übergebene Körper wird in den himmel aufgenommen und das Sterbliche an dir in den Schmuck der Un-terblichkeit umgewandelt werden. Hierauf wirst du mit dem Umgang mit en Engeln beschenkt werden, das Himmelreich erlangen und in Ewigkeit ei Christus bleiben..... Welche Mühe wirst du für zu hart halten, wenn hre Belohnungen so groß sind? [2]) Je größer aber die Mühe, desto größer auch ie dereinstige Belohnung. Die Verschiedenheit der guten Werke bewirkt die Verschiedenheit der Belohnungen. Wir lesen, sagt Pelagius, in dem Evangelium (Matth. 13, 43): Einstens werden die Gerechten wie die Sonne im Reiche hres Vaters glänzen. Es wird sonach das Leben mit der Belohnung ver-glichen, so daß diejenigen, welche im Jenseits mit dem Glanz der Sonne zu beschenken sind, hier schon durch ein ähnliches Licht der Gerechtigkeit glänzen und die Blindheit der Ungläubigen durch die Werke der Heiligkeit erleuchten. An diese Stelle schließt sich jene an, in welcher der Apostel an die Corinthier 15, 41 schreibt: Anders ist das Licht der Sonne, anders das es Mondes und anders das der Sterne. Ein Stern aber unterscheidet sich on dem andern durch das Licht, so auch die Auferstehung der Todten. Im himmelreich sind, nach den Verdiensten der Einzelnen, verschiedene Woh-

[1]) Ibid. c. 31.
[2]) Ibid. c. 32.

nungen. Denn die Verschiedenheit der Werke begründet eine Verschiedenheit der Belohnungen: in wie weit einer hier in der Heiligkeit glänzt, insoweit wird er auch dort in der Ehre glänzen. Strenge daher die Kraft deines Geistes zu aller Vollkommenheit der Sitten an und zur himmlischen Belohnung bereite ein himmlisches Leben. Allen strahle wie das hellste Gestirn die Heiligkeit deiner Virginität entgegen, und die Größe deiner zukünftigen Belohnung zeige durch die Ungewöhnlichkeit deines Wandels (de novitate conversationis) auf. [1])

Werfen wir einen Blick auf die mitgetheilten moralischen Unterweisungen des Pelagius zurück, so ergibt sich aus ihnen mit Leichtigkeit, daß und wie er auf seine Lehre kam. War nach ihm die von Vielen falsch verstandene und zum Nachtheil des sittlichen Lebens ausgebeutete Lehre von der Erbsünde und der durch sie in die menschliche Natur gekommenen sittlichen Schwäche ein Hinderniß für das Zustandekommen der Tugend, indem ein Jeder einen um so lässigeren Gebrauch von seinen sittlichen Kräften mache, je geringer er von sich denke, so glaubte er dem gründlich abzuhelfen und mit Erfolg zur vollkommenen Sittlichkeit anzuspornen dadurch, daß er umgekehrt den Menschen an seine hohe Würde und Bestimmung und an die hiezu gegebenen sittlichen Kräfte und Anlagen erinnerte. [2]) Ist nun gegen diesen Grundsatz an sich auch nichts einzuwenden, so mußte dagegen die aus übergroßem Eifer hervorgehende unbedingte und ausschließliche Befolgung desselben ihn in das entgegengesetzte Extrem führen. Hatten jene, welche sich zur Entschuldigung ihrer Sünden auf die Schwäche der menschlichen Natur beriefen, die sittlichen Kräfte des Menschen unterschätzt, so überschätzte er sie und bestimmte dem Willen ein Ziel zur Verwirklichung, das sein Vermögen weit übersteigt und das aus sich zu erreichen er zu schwach ist. Behaupteten die von ihm bekämpften Gegner, sie vermöchten wegen der Schwäche ihres Willens Wenig oder Nichts, so erklärte er, der Wille des Menschen vermöge kraft der ihm zukommenden Freiheit aus sich Alles. So trieb ihn sein hitziger Eifer für die gefährdete Tugend und Sittlichkeit in eine falsche Moral, in welcher befangen er meinte, die Tugend sei in ihrem sittlichen Charakter und Werthe nur dann gewahrt, wenn sie selbsteigene Sache des Menschen sei. Kurz gesagt, auf die Vorstellung der Selbstgerechtigkeit führte ihn seine Polemik. So hat auch Augustinus die Sache angesehen, als er an Timasius und Jacobus schrieb: Aus der Schrift, welche ihr mir zugeschickt

---

[1]) Ibid. 19. 20. Conf. c. 14: Jam tuum est aestimare, quantum animo praestare debeas: quae majoris praemii desiderio plus facere proposuisti, quam vel alios facere necesse est.

[2]) Ep. ad Demetriad c. 21: Unde et tu, si te ipsam bene custodire cupis, debes honorem tuum semper pretiumque cogitare. Tanto enim se unusquisque negligentius utitur, quanto se existimat viliorem.

habt, erkannte ich in Pelagius einen von dem glühendsten Eifer gegen diejenigen entflammten Mann, welche, während sie wegen ihrer Sünden den menschlichen Willen anklagen sollten, lieber die Natur der Menschen anklagen und durch sie sich zu entschuldigen erkühnen. Er entbrannte zu sehr gegen diese Pest, welche selbst heidnische Schriftsteller ernstlich getadelt haben, indem sie ausriefen: Fälschlich klagt das Menschengeschlecht über seine Natur (Salust. de bello Iugurth. c. 1). Diese Meinung hat er mit den Kräften seines gewandten Geistes (viribus ingenii) so viel als möglich übertrieben. Aber ich fürchte, daß er vielmehr auf Seite derer steht, welche zwar Eifer Gottes haben, aber nicht mit Verständniß; denn indem sie die Gerechtigkeit Gottes nicht kennen und ihre eigene Gerechtigkeit geltend machen wollen, sind sie der Gerechtigkeit Gottes nicht unterworfen (Röm. 10, 2. 3). [1])

Es ist klar, welcher Geist in eine von solcher Ueberschätzung der sittlichen Anlage des Menschen ausgehende Moral eindringen mußte. Warf Pelagius den Anhängern der Meinung, die menschliche Natur sei zu ohnmächtig, als daß sie es in sittlichen Dingen zu etwas Erheblichem bringen könne, Schwachheit vor und schalt er sie Feiglinge, so trifft seine Lehre der Fehler des Tugendstolzes und von der dem Christenthum eigensten Tugend der Demuth kann er nichts wissen. Zwar fehlt in der pelagianischen Moral das Kapitel von der Demuth nicht; nachdrücklich macht Pelagius sie zur Pflicht, [2]) und zwar will er die ächte, nicht erheuchelte Demuth, wie er denn überhaupt nicht blos den Schatten, sondern die Wahrheit und Wirklichkeit der Tugend verlangt. [3]) Aber der extreme Standpunkt seiner Moral erlaubt dem Menschen nicht, dieser seiner Forderung gerecht zu werden. Wie es sich mit der pelagianischen Demuth verhält und was sie eigentlich ist, hat Augustin treffend dargethan. Es gibt gewisse aufgeblasene Schläuche, heißt es in einem gegen die Pelagianer gehaltenen Sermon, erfüllt vom Geiste der Ueberhebung, nicht bedeutend an Größe, aber aufgebläht von der Krankheit des Hochmuthes, so daß sie sich erfrechen zu sagen, es gebe Menschen ohne (alle) Sünde. Sie behaupten also, daß die Gerechten in diesem Leben durchaus keine Sünde haben. Die Häretiker, welche dies lehren, sind aber die Pelagianer und desgleichen die Cälestianer. [4]) Diese Behaup-

[1]) De natur. et grat. c. 1.

[2]) Ad Demetr. c. 23: Virum humilem patientia ostendit injuriae. Nullus ergo unquam in mente tua ullius sit vitii locus. Nihil in te superbum, nihil arrogans, nihil denique fastidiosum. Apud Deum non est quidquam humilitate sublimius.

[3]) Ibid: cunctas virtutes cum suis lineis insequendo nusquam prorsus abscedere: praecipue tamen fictam humilitatem fugiens illam sectare, quae vera est, quam Christus docuit humilitatem, in qua non sit superbia inclusa. Multi enim hujus virtutis umbram, veritatem ejus sequuntur pauci.

[4]) Sermo 181, 2.

tung einer völlig sündelosen Selbstgerechtigkeit, welche hienieden schon möglich sein soll, nun kritisirend, fährt Augustin fort: Vielleicht werdet ihr in eurem stolzen und aufgeblasenen Herzen sagen: Konnten wir etwa behaupten, wir seien gerecht? Aus Demuth war es nothwendig zu sagen, daß wir Sünder seien. Also aus Demuth lügst du? Du bist gerecht, bist sündelos, aber aus Demuth nennst du dich einen Sünder. Du bist ein falscher Ankläger gegen dich selbst. Gott nimmt deine lügenhafte Demuth (mendacem humilitatem) nicht an. [1]) Unter Bezug auf 1 Joh. 1, 8 heißt es bei ihm weiter: Fragt man dich, ob du ein Gerechter oder Sünder seist, so antwortest du, ein Sünder. Du lügst, weil du das, was du im Herzen zu sein glaubst, nicht mit dem Munde sagst. Also wenn du auch kein Sünder warst, wirst du anfangen es zu sein, wenn du lügst. Du behauptest ja, Demuth halber sagen wir, daß wir Sünder sind; denn Gott sieht, daß wir gerecht sind. Wenn du also aus Demuth lügst, so wirst du, wenn du nicht Sünder warst, bevor du gelogen, durch Lügen das, was du bisher vermieden hattest. Die Wahrheit ist nicht in dir, wenn du dich nicht in der Weise einen Sünder nennst, daß du auch erkennst, es zu sein. Darin besteht die Wahrheit, daß du dich das nennst, was du bist. Denn wie wäre da die Demuth, wo die Unwahrheit herrscht. [2])

Bei dem innigen, bedingenden Zusammenhang zwischen Moral und Dogmatik mußte die excessive Tugendlehre des Pelagius gegen wesentliche Lehren des christlichen Glaubens verstoßen. Die Behauptung nämlich, daß die menschliche Natur alle Sittlichkeit aus sich vermöge, schreibt dem Menschen den Willen in seiner unversehrten und ungeschwächten Kraft zu, und dogmatisch gewürdigt, führt sie auf die Ansicht oder geht schon von ihr aus, die menschliche Natur sei in ihrer sittlichen Anlage dermalen überhaupt von der adamitischen Sünde keineswegs befleckt und gebeugt; das heißt, die dogmatische Consequenz, oder wenn man lieber will, die Grundvoraussetzung der pelagianischen Moral ist die Leugnung der Erbsünde. Wenn daher Pelagius vielen seiner Standesgenossen den Vorwurf macht, daß sie sich bei jedem Worte einen Sünder und Unglücklichen nennen, so sind diese Worte in seinem Munde nicht blos ein Tadel gegen solche, welche mit dem Dogma von der allgemeinen Sündhaftigkeit und der dadurch hervorgerufenen sittlichen Schwäche des Menschengeschlechtes seit und durch Adam Unfug trieben, sondern sie enthalten zugleich eine Leugnung der Grundvoraussetzung des Christenthums, der Erbsünde. Dieser Irrthum hatte aber sofort einen zweiten zur nothwendigen Folge, die Leugnung der Notwendigkeit der Gnade Christi; denn was der Pelagianismus unter Gnade

[1]) Ibid. 4.
[2]) Ibid. 5.

versteht, ist, wie sich herausstellen wird, völlig ungenügend. Indem also Pelagius gegenüber den von ihm bekämpften falschen Lebensrichtungen seiner Zeit mit aller Kraft sich auf den sittlichen Standpunkt stellte, that er es mit Ausschluß des religiösen. [1]) Damit war seine Häresie sachlich so gut als fertig und vollzogen.

Indessen läßt sich der Pelagianismus in seiner Genesis aus der von ihm ausschließlich geltend gemachten moralischen Richtung allein nicht erklären. Die Lehren, auf welche Pelagius durch seinen falsch verstandenen Sitteneifer geführt wurde, wollten auch theoretisch gerechtfertigt sein. Es handelt sich daher um die hiefür von den Pelagianern in Anspruch genommene und ihnen zusagende Denkweise. Wenn der Pelagianismus nur die Sittlichkeit als wahre gelten läßt, welche der Mensch aus und durch sich allein hervorbringt, so ist zu erwarten, daß er auch das nur als Wahrheit annimmt, was er als solche aus sich erkennt: die innere Consequenz verlangt, daß dem ethischen Rationalismus (Naturalismus) ein intellectueller entspreche. In der That bekennt sich der Pelagianismus zu einer solchen theologischen Erkenntnißtheorie, wiewohl er sie, was übrigens nicht gerade sein Verdienst ist, nicht zur entschiedenen Geltung gebracht hat. Der Rationalismus also ist die von den Pelagianern zur wissenschaftlichen Begründung ihrer Lehren in Dienst genommene Denkweise, gemäß welcher die Wahrheit des christlichen Glaubens von der Erkenntniß abhängig gemacht und sonach verworfen wird, was nicht begriffen wird. Statt christliche Lehren, welche die Grundvoraussetzung anderer Glaubenswahrheiten sind, mit denen jene stehen und fallen, als Inhalt des Glaubensbewußtseins anzunehmen, und sie sodann zum Gegenstande der wissenschaftlichen Forschung zu machen, behandelt der Pelagianismus dieselben, wie wenn sie praeter fidem wären und nicht in integrirendem Zusammenhange mit dem gesammten Glaubensbewußtsein ständen, umgekehrt zunächst als bloße res quaestionis, und leugnet sie sodann als christliche

---

[1]) Augustinns hat diese Seite des Pelagianismus sehr gut hervorgehoben, wenn er de peccator. merit. et remission. l. II, 2 sagt: Hujus autem quaestionis solutio de hominis vita sine ulla subreptione vel praeoccupatione peccati, propter quotidianas etiam nostras orationes maxime necessaria est. Sunt enim quidam tantum praesumentes de libero humanae voluntatis arbitrio, ut ad non peccandum nec adjuvandos non divinitus opinentur, semel ipsi naturae nostrae concesso liberae voluntatis arbitrio. Unde fit consequens, ut nec orare debeamus, ne intremus in tentationem, hoc est, ne tentatione vincamur, vel cum fallit et praeoccupat nescientes, vel cum premit atque urget infirmos. Quam sit autem noxium et saluti nostrae quae in Christo est, perniciosum atque contrarium, ipsique religioni qua imbuti sumus, et pietati qua Deum colimus, quam vehementer adversum, ut pro tali accipiendo beneficio Dominum non rogemus, atque in ipsa oratione Dominica: Ne nos inferas in tentationem, frustra positum existimemus, verbis explicare non possumus. — Conf. de nat. et. gr. n. 7.

Wahrheiten, weil das Denken in Bezug auf sie über den Glauben nicht hinaus kömmt. [1]) So geht sein Rationalismus in der That Hand in Hand mit seiner naturalistisch ethischen Richtung, indem er die Lehren, welche er von seinem ethischen Standpunkte verleugnen muß, auch theoretisch als christliche leugnet. Dieses untheologische und glaubensfeindliche Verfahren hat schon Augustin den Pelagianern in Bezug auf einzelne Dogmen vorgehalten, indem er zugleich seinen theologischen Standpunkt bezeichnete, nach welchem so lange zu glauben sei, als, was ja wegen des Fortschrittes des menschlichen Geistes in der Erkenntniß stattfinde, noch nicht erkannt sei, und selbst geglaubt werden müsse, wenn auch nie begriffen werde. Auf das pelagianische Argument, daß es keine Erbsünde gebe, weil Adams Sünde gar nicht übergehen könne, indem die Sünde keine Substanz sei, entgegnet Augustin: Es ist gut, daß du dich erinnerst, ein Christ zu sein. Dies, daß die Sünde keine Substanz sei, zu glauben, könnte vielleicht genügen; aber da du disputiren willst, schadet es doch nicht, ja ist es sogar nützlich, wenn der festeste Glaube vorausgeht (si firmissima praecedat fides); lasset uns daher nicht glauben, durch Sünde könne die menschliche Natur nicht befleckt werden; sondern den göttlichen Schriften glaubend, daß sie durch Sünde befleckt worden sei, lasset uns untersuchen, wie dies habe geschehen können. [2]) Auf das von dem Ursprunge der Seele durch göttliche Schöpfung hergenommene Argument der Pelagianer gegen die Erbsünde entgegnet Augustin: Obgleich ich diese Einwendungen nicht zu widerlegen vermag, so sehe ich doch ein, daß man an dem festhalten muß, was ganz klar in der Schrift steht, so daß aus ihm das Dunkle offenbar wird; oder wenn der Geist noch nicht im Stande ist, entweder das schon Bewiesene einzusehen oder das Verborgene zu erforschen, muß man es ohne allen Zweifel glauben (aut si mens nondum est idonea, quae possit ea vel demonstrata cernere, vel abstrusa investigare, sine ulla haesitatione credantur). Was ist aber offenbarer, als so viele und gewichtige Zeugnisse göttlicher Aussprüche, aus denen auf das Klarste einleuchtet, daß außer der Gemeinschaft mit Christus Keiner zum ewigen Leben und Heile gelangen und Keiner durch das göttliche Gericht ungerecht verdammt, d. i. von jenem ewigen Leben und Heile ausgeschlossen werden könne. Hieraus folgt, daß, weil, wenn Kinder getauft werden, nichts anderes geschieht, als daß sie der Kirche einverleibt, d. i. mit dem Leibe und den Gliedern Christi verbunden werden, diejenigen, welchen dies nicht zu Theil wird, offenbar zur Verdammung gehören. Sie

---

[1]) August. de peccat. original. n. 26. Die Pelagianer hatten bei dieser Methode noch ein praktisches Interesse, nämlich dem Vorwurf der Häresie gegen ihre Lehre zu begegnen.

[2]) De natur. et grat. n. 22.

könnten aber nicht verdammt werden, wenn sie keine Sünde hätten. Da jenes Alter solche in keinem persönlichen Leben sich zuziehen konnte, so bleibt zu begreifen, oder wenn wir es noch nicht können, wenigstens zu glauben übrig, daß die Kleinen sich die Erbsünde zuziehen. [1]) Im Gegensatze zu dieser Forderung Augustins machten die Pelagianer gegenüber der Autorität des christlichen Glaubens die Subjectivität ihres Denkens geltend. Augustin hebt dies gleichfalls hervor, wenn er auf die Behauptung, daß das unschuldige und von aller, d. h. sowohl persönlicher als vererbter Sünde freie Kind nicht allein das ewige Leben, sondern auch das Himmelreich haben werde, die Frage an den Pelagianer stellt, woher er das wisse, und um ihn mit seinen eigenen Waffen zu schlagen, in seinem Namen antwortet: Weil Gott es gesagt hat. Endlich, fährt er fort, bist du darauf gekommen. Nicht also weil du es erschließest (ratiocinaris), sondern weil Gott es gesagt hat. Ich lobe mir das durchaus, es ist gesund: sowie du Mensch keinen Vernunftgrund (rationem) gefunden, flüchtest du zur Autorität. Ich billige dies durchaus; du thust wohl daran: findest du nicht, was du antworten sollst, so flüchte dich zur Autorität; ich verfolge dich hier nicht und vertreibe dich nicht von da, vielmehr nimm ich den Flüchtigen auf und umarme ihn. Bringe also deine Autorität vor und stehen wir auf ihr miteinander gegen den gemeinsamen Feind. [2])

Diesem Rationalismus des Meisters huldigt auch Julian von Eclanum, der ihn selbst formell als Princip obenan stellt, wenn er sagt: Quod ratio arguit, non potest auctoritas vindicare. [3]) Zwar hat man gemeint, Julian wolle damit bloß sagen, die Autorität der hl. Schrift könne nichts der Vernunft Widersprechendes behaupten; allein wie aus der Anwendung dieses Grundsatzes bei Julian ersichtlich ist, kann er keinen andern Sinn haben, als daß die Vernunft über die von der Autorität vorgetragenen Lehren entscheide. [4]) So und nicht anders hat auch Augustin seinen Gegner

---

[1]) De peccator. merit. et remiss. l. III n. 5—7: Hoc quia illa aetas nulla in vita propria contrahere potuit, restat intelligere, vel si hoc nondum possumus, saltem credere, trahere parvulos originale peccatum.

[2]) Serm. 294, 7. 8. Conf. n. 2.

[3]) Op. imperf. I, 3 seqq. II, 16.

[4]) Marius Mercator (Opp. ed. Garnier) machte zu dieser von ihm lib. subnotation. c. 3 p. 39 mitgetheilten Stelle Julians folgende Bemerkung: vellem probares tua ratione, puerperiem virginis, vel conceptum sine virili commixtione, Deum quoque hominem factum et per aetatum incrementa ad crucem fuisse perductum: quod quia humana ratiocinatio nulla consignat, per fidem divinorum eloquiorum auctoritas vindicat. Ridendum ergo, immo flendum in te est, quod ais: Quod ratio arguit, non potest auctoritas vindicare. Garnier meint nun, Mercator habe Julian mißverstanden, der ja nur sagen wollte, daß durch die Autorität nicht vertheidigt werden könne, was vernunftwidrig sei. Hätte Julian in der That nur dies,

verstanden, indem er ihm wiederholt den Vorwurf macht, daß er die Wahrheit des Glaubens von seiner Dialectik bedingt sein lasse. Näher bezeichnet aber Augustin die Julian'sche Dialectik als eine von den griechischen Philosophen entlehnte. Seinem Gegner die patristischen Autoritäten eines Irenäus, Cyprian, Reticius von Augustodunum, des spanischen Bischofes Olympius, des Hilarius Pictaviensis, Gregorius von Nazianz, des Basilius, Ambrosius, Chrysostomus für das Dogma de peccato originali entgegenhaltend, sagt Augustin: Schweige und zähme deine pelagianische Zunge vor so vielen katholischen Zungen, und dein frecher Mund bescheide sich vor so vielen verehrungswürdigen Zungen. Wenn du wie Polemon trunken von einem vor Tage stattgehabten Gelage in die Schule des Xenocrates gegangen wärest, so dürftest du nicht durch so große Ehrfurcht wie in dieser Versammlung so vieler heiliger Männer in Schranken gehalten werden. Denn sicherlich muß hier um so größere Ehrfurcht herrschen, je wahrere Weisheit gelernt wird. Um so mehr sind so viele berühmte Bischöfe als der eine Xenocrates zu verehren, je größer ihr Lehrer Christus als der Lehrer des Xenocrates, Plato, ist. [1]) Insbesondere führt Augustin Julian's glaubensfeindliche Dialectik auf den Gebrauch der aristotelischen Kategorieen in Sachen des christlichen Dogma's zurück. Gehören, fragt er Julian, die oben genannten Bischöfe zu dem Schwarm beliebiger Kleriker, welche du verachtest, weil sie nicht nach den Kategorieen Aristoteles' über die Dogmen urtheilen können? Als ob du, der sich ganz besonders beklagt, daß ihm ein bischöfliches Gericht verweigert werde, ein Concil von Peripatetikern finden könntest, wo die dialectische Ansicht über Subject und das was im Subjecte ist, gegen die Erbsünde vorgebracht werde. [2]) Gegen die augustinische Lehre nämlich, daß das malum concupiscentiae, wiewohl sein reatus durch die Taufe im Zeugenden aufgehoben sei, doch mit dem reatus auf den Gezeugten übergehe, weßwegen er auch der Taufe bedürfe, wendete Julian ein: Rem quae in subjecto est, sine illa re esse non posse, in qua subjecta est. Et ideo malum quod est in parente, utique in subjecto, alii rei, id

---

was wahr ist, behaupten wollen, so hätte Garnier allerdings Recht. Allein seine Argumentation ist: Nichts kann von der Autorität (der hl. Schrift) gelehrt werden, was der Gerechtigkeit Gottes widerstreitet (Op. imperf. l. I, 3 seqq.); nun aber findet die Vernunft die Lehre von der Erbsünde mit Gottes Gerechtigkeit im Widerstreit; also kann die Autorität der Schrift auch keine Erbsünde lehren. Das heißt nun doch gewiß die Wahrheit der (Schrift-) Lehre von der Vernunft abhängig machen: denn weil Julian's ratio die Erbsünde nicht begreift, kann die Schrift solche auch nicht lehren! Beruft sich dieser Pelagianer, wie Garnier noch beifügt, auch nicht blos auf die ratio, sondern auch auf die scriptura und die auctoritas sanctorum (patrum), so müssen doch die beiden letzteren sich die Interpretation nach seiner ratio gefallen lassen.

[1]) Contra Julian. l. I n. 12. Conf. II, 34.

[2]) Contra Julian. II, 37.

est proli, ad quam non pervenit, reatum non posse transmittere. Augustins Entgegnung lautet: Mit Recht würdest du das behaupten, wenn das Uebel der Concupiscenz vom Vater nicht auf das Kind überginge; da aber, wie Keiner ohne es gezeugt, so auch Niemand ohne es geboren wird, wie behauptest du, es gelange nicht dahin, wohin es übergeht? Denn nicht Aristoteles, dessen Kategorieen du auf insipiente Weise verstehst, sondern der Apostel sagt: Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen und auf alle Menschen übergegangen (Röm. 5, 12). Doch, fügt Augustin bei, lügt dir nicht jene Dialectik dies vor, sondern du verstehst sie nicht. Denn es ist wahr, was du hier gehört hast, daß das, was im Subjecte ist, wie die Qualitäten, ohne das Subject, in dem sie sind, nicht sein kann, sowie in dem Subjecte Körper die Farbe oder Form ist; aber sie gehen afficiendo non emigrando über. [1]) Die Beschuldigung Julians, daß die Lehre von einer Erbsünde nur eine manichäische sei, weist Augustin wiederholt zurück mit dem Bemerken, daß er nur lehre, was er von den Vätern gelernt habe. Wie nun, fragt er weiter, wenn diese Väter sanft und gelassen zu dir sagten: Also Manichäer sind wir, unser Sohn Julian, was wolltest du dann antworten? welche Argumente, welche Kategorieen des Aristoteles werden dir zu Hilfe kommen, mit denen du, um auf uns wie ein artifex disputator losgehen zu können, ausgerüstet scheinen willst? [2])

Nach dieser letzteren Stelle zu schließen, macht Augustin dem Bischof von Eclanum nicht den Gebrauch der aristotelischen Logik an sich zum Vorwurf, sondern er meint damit nur die insipiente Anwendung ihrer Kategorieen, d. h. wohl den zu formalistischen Gebrauch derselben.

Hiemit ist jedoch die Characteristik der Dialectik des Pelagianismus noch nicht erschöpft. Um aus ihr seine Lehren erklären zu können, muß man auf das Eigenthümliche derselben aufmerksam machen, wodurch sie erst die gewünschten Dienste leistet. Diese Eigenthümlichkeit besteht aber darin, daß das pelagianische Denken nur den Verstand in Anspruch nimmt, daß die Dialectik, in der es sich bethätigt, mithin eine ausschließlich verstandesmäßige und atomistische ist, welche innerhalb abstracter Antitheseen sich bewegt und als solche unfähig ist, die im Dogma enthaltenen unterschiedlichen Momente zu einander in Fluß zu bringen und zur Einheit fortzubestimmen, vielmehr die Glieder solcher gegensätzlichen Verhältnisse als sich ausschließende auffaßt, so daß nicht blos die Bejahung des einen Gliedes die Verneinung des andern ist, sondern auch die den Gegensatz zur Einheit aufhebende und in der Mitte gelegene Ansicht als eine widerspruchsvolle und verwerfliche erscheint. So hat kurz und treffend diese Dialectik Julian selbst gezeichnet,

[1]) Ibid. V, 51.

[2]) Ibid. II, 12. III, 7: Ubi est acumen tuum, quo tibi videris et categorias Aristotelicas assecutus et aliam dialecticae artis astutiam?

wenn er auf die Erklärung Augustins, daß wie die Sünden dem reatus nach bleiben, wenn sie auch im actus vorübergegangen sind, so umgekehrt die Concupiscenz actu bleiben, aber dem reatus nach aufhören könne, einwendet: te cogitare non posse, in qua dialexi invenerim contrariorum omnium reciprocationem. [1]) Von neueren Theologen hat Marheinecke darauf aufmerksam gemacht, wenn er seinen Ottomar sagen läßt: Die pelagianische Vorstellung von der Gnade und Freiheit ist ganz die Ansicht des leeren Verstandes. Wenn ihr genau darauf achtet, so beruhet diese ganze Lehre, wie es der Natur des bloßen Verstandes gemäß ist, auf lauter inneren Entgegensetzungen. [2])

Aus all' dem ergibt sich, daß die Denkweise des Pelagianismus unspeculativer Rationalismus ist. Man kann nicht in Abrede stellen, daß die Pelagianer, und unter ihnen namentlich Julian, diese Erkenntnißtheorie mit vielem Scharfsinne handhabten; allein je spröder sie war, desto unfruchtbarer mußte sie im Ganzen für die Wissenschaft sein, ja selbst eine zerstörende Wirkung auf das Dogma ausüben. In dieser Beziehung kann der Pelagianismus der Zwillingsbruder des Arianismus genannt werden, dessen gleichfalls blos verstandesmäßige Dialectik nicht in einer unterscheidenden und das Unterschiedene zur Einheit fortbestimmenden, sondern trennenden [3]) und dadurch das Dogma destruirenden Thätigkeit bestand. [4]) Mit Recht stellt denn auch Augustin den Pelagianismus in diese Parallele. Der augustinischen Behauptung, daß die Ehe, wiewohl die aus ihr hervorgehenden Kinder mit der Erbsünde befleckt seien, doch nicht selber ein Uebel, vielmehr ein großes Gut sei, setzt Julian die andere entgegen: Durch eine neue Art zu disputiren (novo genere disserendi) bekennest du dich als Katholiken, und vertheidigst du Manichäus, durch die Behauptung nämlich, daß die Ehe ein großes Gut und ein großes Uebel sei. Was Julian hiemit will, ist klar: Ist die Ehe kein Uebel, sondern ein Gut, so können aus ihr auch nur gute, nicht sündige Kinder geboren werden. Darauf erwiedert Augustin: Julian weiß durchaus nicht was er sagt, oder stellt sich, als ob er es nicht wisse.

---

[1]) Ibid. VI, 60.

[2]) Marheinecke, Ottomar. Berl. und Stettin. 1821. S. 31. 32.

[3]) So wenn er z. B. nach Athanasius (orat. I contra Arian. c. 14 p. 330 ed. Patav.) argumentirt: Wenn der Sohn ewig wie der Vater sei, so existire er ewig neben dem Vater und sei eigentlich der Bruder des Vaters.

[4]) Ambrosius, de fide l. I c. 5 n. 42 kennzeichnet trefflich die arianische Dialectik also: Omnem vim venenorum suorum in dialectica disputatione constituunt, quae philosophorum sententia definitur non adstruendi vim habere, sed studium destruendi: sed non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum: Regnum Dei in simplicitate fidei est, non in contentione sermonis (1 Cor. 4, 20). Conf. ibid. c. 13, 84. l. III c. 10, 65.

Denn entweder versteht er nicht, oder will nicht verstehen, was wir behaupten. Wenn er es nicht versteht, so hindert ihn ein voreingenommener Irrthum daran; wenn er aber nicht verstehen will, was wir behaupten, so ist es der Fehler des Starrsinnes, mit dem er seinen Irrthum vertheidigt. Auch Jovinian, welcher vor wenigen Jahren eine neue Häresie zu gründen sich erkühnte, beschuldigt die Katholiken der Beschützung der Manichäer, weil sie gegen ihn die heilige Virginität der Ehe vorzogen. Freilich wird er erwiedern, er habe nicht die Ansicht Jovinians über die Indifferenz der Ehe und der Virginität. Auch ich theile ihre Ansicht nicht; aber an dem den Katholiken von Jovinian gemachten Vorwurfe mögen die neuen Häretiker erkennen, daß ihr Vorwurf kein neuer ist. Wir also behaupten, die Ehe sei ein Gut und kein Uebel. Allein wie die Arianer uns des Sabellianismus beschuldigen, obgleich wir nicht behaupten, daß Ein und Derselbe Vater und Sohn und hl. Geist sei, wie die Sabellianer, sondern daß ein und dieselbe Natur des Vaters und des Sohnes und hl. Geistes sei, was die Katholiken lehren, gerade so halten uns die Pelagianer die Manichäer entgegen, wiewohl wir nicht sagen, die Ehe sei etwas Böses, wie die Manichäer lehren, sondern behaupten, das Böse sei den ersten Menschen, d. i. den ersten Gatten zugestoßen und von da sei es in alle Menschen gekommen, was die Katholiken lehren. Aber wie die Arianer, indem sie die Sabellianer fliehen, in noch etwas Schlimmeres gerathen sind, weil sie nicht die Personen, sondern die Naturen der Trinität zu unterscheiden wagten, gerade so werden auch die Pelagianer, indem sie auf verkehrte Weise die Pest der Manichäer zu meiden suchen, einer noch gefährlicheren Ansicht über die Frucht der Ehe als die Manichäer überführt, weil sie glauben, die Kleinen bedürften des Arztes Christus nicht. [1])

Diese Denkweise also ist es, welche die Pelagianer auf ihre Lehre führte. Lehnten sie sich nämlich auch an die patristische Anthropologie an, so nöthigte sie doch die bezeichnete Verstandesdialectik durch ihre innere Natur, von den Gegensätzen, innerhalb welcher die Väter sich mit ihrer Lehre bewegten, abzusehen und was bei diesen nur relative Bedeutung hat, für ausschließlich zu nehmen, und so dem Irrthum zu verfallen. Es ist unschwer, dies im Einzelnen nachzuweisen.

Was der Pelagianismus von seinem übertriebenen ethischen Standpunct vor Allem in Anspruch nimmt, ist die Freiheit des menschlichen Willens. Die wissenschaftliche Aufgabe ist es, das Verhältniß der in dem einen Willensvermögen gelegenen beiden Möglichkeiten des Guten und Bösen zu einander richtig zu bestimmen. Eben dies nun vermag er nicht. Auf dem Standpuncte seines abstract verständigen Denkens sieht er nicht ein, daß die

[1]) De nuptiis et concupisc. l. II n. 38. — Conf. Op. imperf. l. V, 25.

Möglichkeit des Bösen im Willen, da sie nur negative Bedeutung hat, durch stetige Verwirklichung der Möglichkeit des Guten aufgehoben werden, und sich endlich die reale, mit der Nothwendigkeit identische Freiheit des Willens im Guten einstellen solle; vielmehr muß er argumentiren, weil der Wille, wenn er nicht stets das Böse wie das Gute kann, nicht mehr frei im Bösen ist, so wenig als er es im Guten wäre, wenn er dasselbe nicht ebenso wie das Böse vermöchte, verlangen beide Möglichkeiten im Willen im Interesse seiner ewigen Freiheit sich gegenseitig ewig und muß der Wille, um frei zu sein, das nach beiden Seiten hin stets gleiche und ungeschwächte Vermögen, d. i. unbedingte **indifferentia arbitrii** sein, wie die Pelagianer den Begriff des freien Willens in der That auch fassen. [1])

Die Dialectik, auf **welcher** dieser pelagianische Freiheitsbegriff beruht und deren Product er ist, wirkt **durch** ihn wesentlich auch auf die damit zusammenhängenden Lehren fort. Zuerst löst sie das Dogma von der Erbsünde auf, nachdem es der Pelagianismus schon vorher durch die hochgespannten Forderungen seiner Moral an den Willen verkannt hat. Ist nämlich der freie Wille das unbedingte, rein indifferente Vermögen des Guten wie des Bösen, so kann nur da Sünde sein, wo persönlicher Wille ist. Nicht blos die Sünde an sich oder in ihrem allerersten Ursprunge (gegenüber der Naturnothwendigkeit), sondern alle und jede Sünde muß reine Willensthat sein, da sie sonst aus einer ihr entsprechenden Natur des Willens hervorginge, kurz nichts Freiwilliges mehr, sondern Naturnothwendiges wäre. So ist der pelagianische Begriff vom freien Willen unverträglich mit der Lehre von der Erbsünde, an welcher der Mensch keinen persönlichen Antheil hat und die der Pelagianismus deßhalb auch leugnet.

Betrachtet man diese von dem gedachten Freiheitsbegriffe hergenommene Argumentation näher, so bewegt auch sie sich nur innerhalb des abstracten Gegensatzes zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, zwischen Können und Nichtkönnen. Wie kann der Mensch, fragt Pelagius, Gott für die Schuld jener Sünde unterworfen sein, von der er erkennt, daß sie nicht die seinige ist? Denn die seinige ist sie nicht, wenn sie nothwendig ist. Oder wenn sie die seinige ist, ist sie freiwillig; und wenn sie freiwillig ist, kann sie vermieden werden. [2]) Namentlich ist es Cälestius, welcher solche antithetisch gefaßten Definitionen der Sünde aufstellt, um durch sie die von Augustin behauptete Erbsünde als eine Absurdität darzuthuen. Wer leugnet, heißt es bei ihm,

---

[1]) Pelagius bei Aug. de grat. Chr. n. 33: ad peccandum et ad non peccandum integrum liberum arbitrium habere nos dicimus.

[2]) Bei Aug. de nat. et gr. n. 34: quomodo Deo pro illius peccati reatu subditus esse poterit, quod suum non esse cognoverit? Suum enim non est, si necessarium est. Aut si suum est, voluntarium est: et si voluntarium est, vitari potest.

daß der Menſch ohne Sünde ſein könne, den muß man vor allem fragen, was die Sünde ſei, ob Etwas, was vermieden oder was nicht vermieden werden kann. Wenn ſie Etwas iſt, was nicht gemieden werden kann, ſo iſt ſie keine Sünde, wenn ſie aber vermieden werden kann, ſo kann der Menſch ohne Sünde ſein; denn keine Vernunft oder Gerechtigkeit wenigſtens läßt zu, das Sünde zu nennen, was nicht gemieden werden kann. — Ferner muß man fragen, ob die Sünde Sache des Willens oder der Nothwendigkeit ſei. Iſt ſie Sache der Nothwendigkeit, ſo iſt ſie nicht Sünde, iſt ſie aber Sache des Willens, ſo kann ſie vermieden werden. — Iſt die Sünde, fragt er weiter, etwas Natürliches, oder ein Accidens? Iſt ſie natürlich, ſo iſt ſie keine Sünde, iſt ſie aber Accidens, ſo kann ſie auch fehlen, und was fehlen kann, kann vermieden werden, und was vermieden werden kann, ohne das kann der Menſch ſein. — Iſt ferner die Sünde eine Handlung (actus), oder eine Sache (res)? Wenn ſie eine res iſt, ſo muß ſie einen Urheber haben, und wenn man behauptet, ſie habe einen Urheber, ſo ſcheint ein zweiter Urheber einer res neben Gott eingeführt zu werden; iſt dies aber gottlos, ſo muß man bekennen, daß alle Sünde ein actus und nicht eine res iſt. Wenn ſie daher ein actus iſt, ja weil ſie in Wahrheit actus iſt, kann ſie vermieden werden. — Weiter iſt zu fragen, ob der Menſch ohne Sünde ſein ſolle. Ohne Zweifel ſoll er, alſo kann er auch; wenn er nicht kann, ſoll er auch nicht. Und wenn der Menſch nicht ohne Sünde ſein ſoll, ſo muß er mit der Sünde ſein: dann aber wird es keine Sünde mehr ſein, wenn es mit jenem Soll ſeine Richtigkeit hat. Wenn aber eine ſolche Behauptung abſurd iſt, ſo muß man zugeſtehen, daß der Menſch ohne Sünde ſein ſolle, und es iſt ausgemacht, daß er nichts anderes ſolle, als was er kann (daß dem Sollen das Können entſpreche). — Eine fernere Frage iſt, ob dem Menſchen befohlen ſei, ohne Sünde zu ſein oder nicht? Entweder kann er nicht und es iſt nicht geboten; oder weil es befohlen iſt, kann er. Denn wie könnte befohlen werden, was ſchlechthin nicht geſchehen kann? — Will ferner Gott, daß der Menſch ohne Sünde ſei? Ohne Zweifel will er es, und ohne Zweifel kann es alſo auch der Menſch. Denn wer wollte ſo ſinnlos ſein und zweifeln, ob das geſchehen könne, was Gott zweifellos will. — Wodurch wird bewirkt, daß der Menſch mit Sünde iſt? Durch die Nothwendigkeit der Natur oder durch die Freiheit des Willens. Wenn durch Naturnothwendigkeit, ſo iſt er ohne Schuld; wenn aber durch die Freiheit des Willens, ſo muß man fragen, von wem er den freien Willen empfangen; ohne Zweifel von Gott. Was aber Gott gegeben, iſt unleugbar gut. Wie wird nun aber das als gut erwieſen, was mehr zum Böſen als zum Guten geneigt iſt. Denn mehr zum Böſen als zum Guten neigend iſt es, wenn der Menſch durch es nur mit Sünde, und nicht ohne Sünde ſein kann. — Ferner iſt zu fragen, auf wie vielerlei Weiſe alle Sünde beſtehe. Wenn ich

mich nicht täusche, auf zweifache: wenn entweder geschieht, was verboten ist, oder nicht geschieht, was befohlen ist. So gewiß kann daher alles, was verboten ist, vermieden werden, als das, was geboten ist, vollbracht werden kann. Denn vergeblich würde entweder verboten oder geboten, was weder vermieden noch gethan werden könnte. Und wie mögen wir leugnen, es könne der Mensch ohne Sünde sein, da man annehmen muß, er könne alles, was verboten wird, ebenso meiden als, was befohlen wird, thuen? [1])

Ganz dem angegebenen pelagianischen Begriffe des freien Willens entsprechend definirt auch Julian die Sünde als voluntas mala, cui esset liberum ab eo, quod prave appetiverat, abstinere, [2]) und nimmt den von Augustin den Manichäern entgegengehaltenen Begriff derselben als voluntas admittendi vel retinendi quod justitia vetat, et unde liberum est abstinere [3]) für den ausschließlichen. Die von ihm hieraus gezogene Folgerung ist, daß es keine angeborene, d. h. keine Erbsünde geben könne. [4]) Die Behauptung einer solchen wäre ja nur die Leugnung des freien Willens selber; daher die weitere Folgerung, daß vor dem eigenen Willensgebrauch der freie Wille so unverletzt sei, als die Natur in einem jeden unschuldig sei. [5]) An der Hand jenes ausschließlichen Begriffes der Sünde konnte ihm die Erbsünde, welche dem Menschen ohne und vor seinem Willen zukommt, nur als eine natürliche, d. h. zu seiner Natur gehörende Sünde erscheinen. In der That ließ er auch nur die Alternative zu: entweder ist alle Sünde nur etwas rein Persönliches, oder, wenn nicht, etwas Natürliches, Naturnothwendiges. Da aber alles, was Natur ist, Werk der schaffenden Gottheit ist, zieht ihm diese Alternative die andere nach sich: alle Sünde ist entweder Sache des

---

[1]) Aug. de perfection. justit. homin. n. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 9. 11. Diese Antitheſen entnahm Augustin einer ihm unter dem Titel Definitiones zugesendeten Schrift des Cälestius; rührt der Titel, wie Augustin l. c. n. 1. bemerkt, wohl auch nicht von Cälestius her, so scheinen doch die mitgetheilten definitiones vel potius ratiocinationes seine Lehre getreu wieder zu geben. Ex illius tamen, sagt A., haec esse doctrina vel etiam quorumdam sociorum ejus, et nos possumus arbitrari.

[2]) Op. imperf. l. II, 17. I, 44 seqq.

[3]) Ibid. I, 44.

[4]) Op. imperf. l. II, 18: Ac per hoc illustrissimo testimonio perdoctum est, in nascentibus non esse peccatum, quod in his usus voluntatis non poterat inveniri. C. 28: Dederas mihi, peccatum opus esse voluntatis: potui statim dicere consequenter: Voluntas autem quae peccet, in parvulis nulla est, peccatum igitur in parvulis non est.

[5]) Ibid. c. 20: Ex quibus necessario conficitur, et nos rectissime defendere, neminem cum peccato nasci et Deum reos non posse judicare nascentes: ac per hoc, tam integrum esse liberum arbitrium, quam ante voluntatis propriae usum innoxiam in unoquoque naturam.

freien Willens oder der Schöpfung. [1]) Eine andere Wahl als zwischen Pelagianismus und Manichäismus gibt es auf dem Standpunkt dieser abstracten Reflexion nicht. Wenn einer behauptet, klagt Julian, in dem Menschen sei freier Wille, oder Gott sei der Schöpfer der Gebornen, so wird er sogleich als ein Cälestianer und Pelagianer verschrieen. Um daher nicht Häretiker genannt zu werden, werden solche Manichäer, und indem sie sich vor falscher Infamie fürchten, ziehen sie sich eigentliche Schuld zu. [2]) Soferne aber die Erbsünde in ihrem Uebergange vermittelt wird durch die Zeugung, sieht Julian die Ehe als Ursache derselben, mithin als etwas Sündiges an sich an; denn die Einsicht, daß die Ehe gut sei, wiewohl durch Propagation die Erbsünde sich fortpflanze, und daß an sich die gezeugte und geborne Natur gut, ihrem Habitus nach aber böse sei, läßt ihm seine Dialectik nicht zu; über das Räsonnement, entweder ist die Ehe gut und dann kann die Zeugung die Erbsünde nicht vermitteln, oder wenn letzteres der Fall ist, so ist die Ehe an sich bös, kann er nicht hinaus kommen. Und aus demselben Grund kann die Behauptung, der geborne Mensch sei zugleich gut (seiner Natur nach), und bös (seiner accidentellen Beschaffenheit nach), nur ein Widerspruch sein, so daß, wenn das eine wahr ist, das andere falsch sein muß. [3])

Endlich können auch die aus solchen Vorstellungen über Willensfreiheit und Sünde in Absicht auf die Gnade fließenden Bestimmungen nur verneinende sein und muß die in der Lehre hierüber nachwirkende Dialectik derselben gleichfalls eine auflösende Wirkung ausüben. Zunächst läßt die pelagianische Anschauung über die Sünde die christliche Gnade nicht zu; denn selbstverständlich fällt mit der Verneinung einer Verschlimmerung des Menschen durch die Sünde auch ihre Nothwendigkeit weg. Wenn, wie man aus dem pelagianischen Begriffe der Sünde folgern muß und die Pelagianer auch folgern, jedem Menschen vor seinem persönlichen Thuen der Wille als dasselbe bonum naturae, wie es Adam vor seinem Falle besaß, als liberum arbitrium integrum ad peccandum et non peccandum zukommt, was bedarf es noch der Gnade? Von einer die menschliche Natur von ihrer moralischen Verschlimmerung erlösenden, sie innerlich durch Heiligung umwandelnden, und so den guten Willen erzeugenden Gnade kann nimmermehr die Rede sein. Ja einer solchen Gnade bedarf es nicht einmal zur Erlösung des Menschen von seinen persönlichen Sünden, da ja das bonum naturae, d. i. die abstracte Indifferenz des Willens, wie versichert wird,

---

[1]) Op. imperf. III, 198.

[2]) De nuptiis et concupisc. l. II n. 7: Ne igitur vocentur haeretici, fiunt Manichaei; et dum falsam verentur infamiam, verum crimen incurrunt.

[3]) Conf. de nuptiis et concup. l. II n. 28—41.

nicht verloren geht. Aber selbst abgesehen von der Sünde erträgt der pelagianische Freiheitsbegriff als solcher die Gnade im christlichen und specifisch theologischen Sinne nicht. Wenn der Wille das Gute als das *seine* nur thut, indem er es *aus sich* thut, und wenn er es frei thut, nur indem er es ebenso wie das Böse kann, so ist eine den Willen im Guten bestimmende, den *guten* Willen erzeugende, d. i. eine aus sich auf ihn einwirkende Gnade undenkbar, weil ja der Wille in seiner Indifferenz aufgehoben würde und er das Gute nicht mehr *ebenso wie* das Böse vermöchte: der Wille ist diesem seinem Begriffe nach ein viel zu sprödes Vermögen des Guten und Bösen, als daß er ohne Gefährdung seiner Freiheit durch die Gnade innerlich im Guten bedingt werden könnte. Wie und weil der Wille erbsündig nicht bestimmt werden kann, so und deßhalb kann es keine ihn im Guten bedingende innere Gnadenwirksamkeit geben. Eine so wirkende Gnade kommt nach den Pelagianern, wie die Erbsünde, nur einem naturnothwendigen, oder soferne sie nicht in Allen auftritt, einem fatalistischen Principe gleich. [1]) Soll noch von Gnade die Rede sein, so muß damit ein wesentlich anderer Sinn verbunden werden.

Wie es sich schließlich bei der erörterten rationalistischen Denkweise der Pelagianer mit dem von ihnen für ihre Lehre in Anspruch genommenen *Schrift-* und *Traditionsbeweise* verhält, ergibt sich aus dem Gesagten wie von selbst. Offenbar führt das pelagianische Erkenntnißprincip consequent auf die Anschauung von der hl. Schrift als einziger Quelle der Offenbarung. In der That meint auch Pelagius, es müsse alles in der Schrift enthalten sein, wenn er sagt, wären die Heiligen nicht ohne Sünde gewesen, so müßte die Schrift dies berichten. [2]) An die Jungfrau Demetrias schreibt er, aus der hl. Schrift *allein* könne sie den *vollständigen*, d. i. den befehlenden, verbietenden und rathenden Willen Gottes kennen lernen. [3]) Wenn die Pelagianer gleichwohl sich auf die Tradition berufen, so erklärt sich dies theils daraus, daß sie sich dieser Consequenz nicht klar bewußt waren, theils aus dem äußerlichen Anschluß derselben an die Kirchenlehre, um dem Vorwurfe der Häresie zu entgehen; und wenn von ihnen namentlich Julian behauptet, nur zu lehren, was auch die eruditio der hl. Männer in der Kirche vor ihm gelehrt habe, [4]) und erklärt, er schließe sich mit seiner

[1]) Julian bei August. contra duas epp. Pelagianor. l. II, 10: Sub nomine gratiae ita fatum asserunt, ut dicant, quia nisi Deus invito et reluctanti homini inspiraverit boni, et ipsius imperfecti, cupiditatem, nec a malo declinare, nec bonum possit arripere.

[2]) De nat. et grat. n. 43. 44.

[3]) Ad Demetr. c. 10: Scito itaque, in scripturis divinis, per quas *solas* potes *plenam* Dei intelligere voluntatem, prohiberi quaedam, praecipi quaedam, concedi aliqua, nonnulla suaderi.

[4]) Contra Julian. l. I n. 29.

Lehre nur der Schaar der hl. Patriarchen, Propheten, Apostel, Martyrer und Priester an, [1]) so muß er sich ihre Lehre nach seinem Sinne erst zurecht legen, um sich auf sie berufen zu können.

Was aber die dogmatische Erklärung der Schrift betrifft, so kann das Princip derselben nur die Vernunft sein. In diesem Sinne führt Julian von den beim Beweis für die christliche Lehre in Betracht kommenden Autoritäten an erster Stelle die Vernunft, an zweiter und dritter die Schrift und die Lehre der Väter auf. Das, sagt er, sei gesunde und klare Lehre, was an erster Stelle die Vernunft, sodann die Autorität der Schrift begründe und die eruditio der hl. Männer stets vorgetragen habe. [2]) Daß Julian in der That die Vernunft zum Princip macht, in dessen Licht die Schrift richtig gelesen werde, ergibt sich klar genug aus seinen eigenen Worten, wenn er sagt: Erhebt sich über den Sinn schwieriger Stellen der Schrift Frage, so ist derselbe aus der klaren Vernunft und dem splendor anderer unzweideutiger Stellen zu erschließen. [3]) Wenn Julian daher so oft den Satz wiederholt, Apostolum nihil contra rationem sensisse, so kann das nur heißen, er habe nach der pelagianischen ratio gelehrt. Den Schriftbeweis können die Pelagianer demgemäß nur dadurch führen, daß sie der Schrift durch Wenden und Drehen nach ihren Zwecken Gewalt anthuen; und Augustinus hatte nicht Unrecht, wenn er von ihnen sagte, sie interpretirten die hl. Schriften nach ihrem Sinne. [4]) Hiefür spricht mehr als ein Beispiel. Um die Erbsünde auf biblischen Grund hin leugnen zu können, versteht Pelagius die Röm. 5, 12 ausgesprochene allgemeine Sündhaftigkeit

---

[1]) Ibid. l. VI n 83.

[2]) Contra Julian. l. I n. 29: Cum igitur liquido clareat, hanc sanam et veram esse sententiam, quam primo loco ratio, deinde scripturarum munivit auctoritas, et quam sanctorum virorum semper celebravit eruditio, qui tamen veritati auctoritatem non suo tribuere consensu, sed testimonium et gloriam de ejus suscepere consortio, nullum prudentum conturbet conspiratio perditorum. — Op. imperf. l. III, 36. 37: Ostendi certe non nos aliud defendere, quam quod primo ratio signat aequissimum etc. Ibid. l. I, 3.

[3]) Op. imperf. l. II, 22: Haereat igitur hoc maxime prudentis animo lectoris, omnibus scripturis sacris solum illud, quod in honorem Dei catholici sapiunt, contineri, sicut frequentium sententiarum luce illusratur: et sicubi durior elocutio moverit quaestionem, certum quidem esse, non ibi id quod injustum est, loci illius auctorem sapuisse; secundum id autem debere intelligi, quod et ratio perspicua et aliorum locorum, in quibus non est ambiguitas, splendor aperuerit.

[4]) De grat. Chr. n. 46: Videtis autem, quod qui ista sentiunt, ignorantes Dei justitiam, suam volunt constituere, et longe ab illa sunt, quae nobis ex Deo est, non ex nobis, quam in scripturis maxime sanctis canonicis advertere atque agnoscere debuerunt. Sed quia eas secundum suum sensum légunt, profecto in illis nec aperta contuentur.

nur von den zu Zeiten des Apostels lebenden Juden und Heiden. [1]) Phil. 2, 13, erklärt er dahin, daß Gott sowohl das Wollen als das Vollbringen in uns bewirke, indem er durch den Hinweis auf die dereinstige Seligkeit, durch Offenbarung der Weisheit den Willen zum Guten aufmuntere; versteht also darunter eine blos moralische Wirksamkeit. [2]) Julian hält Genes. 2, 24 für einen Beweis gegen die von Augustin behauptete libido copulae carnalis. [3]) Joh. 8, 31—34, Röm. 8, 21, ruft er an für seine Ansicht von der Unverletztheit des Willens von der Sünde. [4]) Das Gleichniß vom guten und schlechten Baum deutet er auf die Ehe und erklärt, der gute Baum, d. h. die Natur, könne keine schlechten Früchte, d. h. keine erbsündigen Menschen hervorbringen. [5]) Gerade so verfährt Cälestius, welcher durch seine willkürlichen Erklärungen von Schriftstellen zu Gunsten seiner Lehre die Bibel vielfach in Widerspruch mit sich selbst bringt. [6])

---

[1]) De nat. et gr. n. 48: Omnes enim peccaverunt de his dicebat Apostolus, qui tunc erant, h. e., de Judaeis et gentibus.

[2]) De grat. Chr. n. 11: Operatur in nobis velle quod bonum est, velle quod sanctum est, dum nos terrenis cupiditatibus deditos et mutorum more animalium tantummodo praesentia diligentes, futurae gloriae magnitudine et praemiorum pollicitatione succendit, dum revelatione sapientiae in desiderium Dei stupentem suscitat voluntatem, dum nobis (quod tu alibi negare non metuis), suadet omne quod bonum est.

[3]) De nuptiis et concup. II n. 53.

[4]) Op. imperf. I, 87.

[5]) Ibid. V, 21. 23.

[6]) Conf. de perfection. justit. homin. n. 23—31.

Zweites Buch.

Die Lehre des Pelagianismus.

Erstes Kapitel.

Das Grundprincip des Pelagianismus.

Marius Mercator führt in seinem Commonitorium nach dem Klag-
welches der Diacon Paulinus bei dem Bischofe Aurelius von Carthago
: Cälestius, den Schüler und Zuhörer des Pelagius, eingereicht hatte,
ıde einzelne pelagianische Lehrsätze auf: 1) Daß Adam sterblich erschaffen
:n sei und daher gestorben wäre, mochte er gesündigt haben oder nicht. 2)
die Sünde Adams ihm allein und nicht auch dem Menschengeschlechte
ıdet habe. 3) Daß die neugebornen Kinder sich in demselben Zustande
:den, in welchem Adam vor seiner Uebertretung gewesen. 4) Daß weder
n des Todes oder der Uebertretung Adams das ganze Menschengeschlecht
:, noch wegen der Auferstehung Christi das ganze Geschlecht auferstehe.
)aß das Gesetz ebenso wie das Evangelium in's Himmelreich führe. 6) Daß
ıch vor der Ankunft des Herrn unsündliche, d. i. sündenfreie (impeccabiles
sine peccato) Menschen gegeben habe. [1]) Fügen wir noch bei, 7) daß
Menschen die Gnade Gottes zum Guten nicht schlechthin nothwendig
und 8) daß die Gnade dem Menschen nach Verdienst ertheilt werde, so
ı wir in der That eine ziemlich vollständige summarische Angabe der
Pelagius und seinen Anhängern vorgetragenen Lehren. Es leuchtet aber
selbst ein, daß wir dieselben in dieser Aufeinanderfolge nicht behandeln
n. Eine wissenschaftliche Darstellung des Pelagianismus, welche zugleich
aus ihr selbst genommene Würdigung dieser Häresie sein soll, hat von
Lehre auszugehen, welche die centrale im Systeme ist und von der sich
brigen ableiten. Welche diese principale und die übrigen Sätze bedingende,
n den Pelagianismus in seinem innersten Wesen charakterisirende Lehre

---

[1]) Marii Mercatoris opera quaecunque extant. Ed. Garnier. Paris. p. 6. 7.

sei, darüber sind die Theologen nicht einig. Ausgehend von dem Umstande, daß Augustinus in seiner ersten antipelagianischen Schrift: De peccatorum meritis et remissione, den Satz, daß der physische Tod eine reine Naturnothwendigkeit sei, und daß der erste Mensch also gestorben wäre, wenn er auch nicht gesündigt hätte, bekämpft, haben Janſen und Garnier diese Lehre des Pelagius für die eigentliche Wurzel seines ganzen Systems gehalten, aus der alle andern Sätze hervorgingen. Nach Garnier, welcher eine Deduction sämmtlicher Lehren aus dem Satze von der reinen Naturnothwendigkeit des Todes versucht, ergibt sich daraus zunächst die dem Pelagianismus eigenthümliche Lehre von der Sünde und der Kindertaufe, woraus als dritte die Leugnung der sittlichen Schwäche der menschlichen Natur und der Nothwendigkeit der Gnade ad singulos actus folge; und mit dieser sei als vierte der Satz von der gratia secundum merita data gegeben.[1] Wiggers, dessen Lehrdarstellung sich an den Verlauf der äußeren Geschichte des Pelagianismus hält, beginnt mit der Lehre von der Kindertaufe, weil sie, wenn auch nicht die erste, doch jedenfalls eine der ersten gewesen sei, über welche der Streit angefangen habe.[2] Allein der Umstand, daß eine Lehre historisch zuerst hervorgetreten ist, ist noch kein Beweis dafür, daß sie auch dialectisch die erste oder oberste im Systeme ist. Und ebenso wenig kömmt dieser Lehre die dialectische Priorität deßhalb schon zu, weil sich von ihr die andern ableiten lassen; denn die hier in Frage kommenden Lehrsätze hängen alle innerlich miteinander so zusammen, daß sich von jedem einzelnen auf alle andern mit Leichtigkeit und ohne Zwang schließen läßt. Ein anderer Theologe der neuesten Zeit findet den Ursprung des pelagianischen Irrthums zunächst in der oberflächlichen Auffaſſung der Sünde, in dem Mangel an gründlicher, in das Innere des Herzens eindringender Erkenntniß der Sünde. Weil jedoch eine solche mangelhafte Erkenntniß nur auf einer ungründlichen Erkenntniß der Heiligkeit, die der göttliche Wille von uns fordere und die uns Christus, das lebendige Gesetz, in dem Spiegel seines Lebens zeige, beruhe, so liege hier der tiefere Quell der ganzen pelagianischen Denkweise.[3] Allerdings ist die Sünde die Grundvoraussetzung des Christenthums und ihre Erkenntniß im Subjecte die Bedingung seiner Rechtfertigung, und muß daher die Verkennung ihres innern Wesens und ihrer Wirkung eine irrige Lehre von der erlösenden Gnade Christi zur Folge haben. Allein da nicht Sünde und Heiligkeit den obersten und allge-

---

[1]) De ortu et incrementis haeres. Pelagian. c. 1 p. 393 in seiner Ausgabe des Marius Mercator.

[2]) Wiggers, Versuch einer pragmat. Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus nach ihrer geschichtl. Entwickelung. Hamb. 1833. Bd. I. S. 57—64.

[3]) Julius Müller, in der deutsch. Zeitschr. für christl. Wissenschaft u. christl. Leben. Berlin 1854. Fünfter Jahrg. Nr. 41 S. 323—325.

meinsten Gegensatz bilden, dieser vielmehr Natur und Gnade ist, muß auch die Wurzel und der eigentliche Quellpunkt aller einzelnen pelagianischen Lehren irgendwo anders gelegen sein. Um diesen Punkt zu finden muß man sich die Grundfrage vergegenwärtigen, um welche es sich in der während des vierten und bis in das fünfte Jahrhundert hinein verlaufenden Geschichte des Dogmas handelte und auf welcher unverkennbar auch der Pelagianismus beruht, wenn man ihn nur in seinen tieferen Beziehungen auffaßt und nicht in den auf seiner Oberfläche hervortretenden Lehren hängen bleibt. Dieselbe betraf nichts Geringeres als das Verhältniß der Kosmologie, näher der Anthropologie zur Soteriologie, oder die Vermittelung des Ueberganges von der Schöpfung zur Erlösung, wie dies schon Cyrill von Alexandrien kurz aber bestimmt angedeutet hat, wenn er im Hinblick auf Jes. 43, 18; 1 Kor. 5, 17; Apoc. 21, 5 das Problem aufstellt, ob die Erlösung in Christo als Neuschaffung der nicht ganz unversehrten aber auch nicht ganz verletzten Menschennatur, oder als Wiederherstellung des durch Abfall von seiner ursprünglichen Vollkommenheit verderbten Menschen zu fassen sei. [1]) Der Apollinarismus und die antiochenische Schule, so sehr sie sich sonst von einander unterscheiden, lehren, geleitet von dem Interesse, die von ihnen behauptete Nothwendigkeit der Erlösung zu begründen, beide übereinstimmend, daß die Schöpfung des Menschen eine unvollkommene und mangelhafte gewesen sei und definiren die Erlösung durch Christus als eine zweite zur ersten hinzukommende und sie ergänzende Schöpfung. Erlösung, sagen sie, ist Vollendung der Schöpfung und deßhalb ist sie nothwendig. [2]) So gut gemeint eine solche Begründung des Christenthums nun auch sein mochte, so ist sie doch eine durchaus verfehlte. Einmal steht sie im Widerspruch mit dem wahren christlichen Gottesbegriff, der keine defecte Schöpfung zuläßt, sondern eine vollkommene verlangt. Sodann verletzt sie die Freiheit des Menschen; denn wenn der erste Mensch zufolge seiner anerschaffenen mangelhaften Natur sündigte, d. i. der Sünde vermöge eines ihm von Haus aus innewohnenden unüberwindlichen Hanges dazu verfiel, so sieht man nicht mehr ein, wie die Sünde noch wahrhaft freie That des Willens ist. Der geradezu entgegengesetzten Ansicht huldigt der Pelagianismus, welcher die von ihm als Naturbestimmtheit gefaßte Erbsünde verwerfend, weil sonst die Erlösung eine Verbesserung oder ergänzende Vervollkommnung der von Gott geschaffenen ursprünglichen Menschennatur wäre, behauptet, daß die ursprüngliche Schöpfung des Menschen eine vollkommene und einer Emendation

---

[1]) Glaphyror. in Genes. l. I p. 3. S. den Text der Stelle oben S. 167. Anm. 1.

[2]) Diese Auffassung des Verhältnisses der Schöpfung zur Erlösung tritt freilich in der Soteriologie des Apollinarismus nicht so klar hervor, wie in jener des Theodor von Mopsveste, dagegen liegt sie entschieden seiner Christologie zu Grunde.

nicht bedürftige, und deßhalb auch gar nicht fähige sei. Julian von Eclanum, welcher die pelagianische Lehre überhaupt auf die ihr zu Grunde liegenden Principien zurückzuführen suchte, hat sich dieses Argumentes bestimmt und klar gegen Augustin bedient. Du hast die Wahrheit gesprochen, wenn du sagtest, daß wir lehrten, von dem guten Gott sei die menschliche Natur gut erschaffen worden; allein das ist nur die erste Hälfte unserer Ueberzeugung; die andere hast du entweder nicht wahrgenommen oder verschwiegen: wir lehren nicht blos, daß die Natur des Menschen von Gott in Adam gut erschaffen worden sei, sondern, daß sie in allen Kleinen von Gott, welcher der Urheber jener ersten war, gut erschaffen werde, weßwegen wir ihn auch den Schöpfer aller Menschen nennen. . . . Wenn du nun diesen Theil des Satzes aus unserer Definition ausfallen, und dafür deine Meinung einfließen ließest, als ob wir behaupteten, die Natur sei vom guten Gott gut erschaffen worden, aber sie sei so gesund, daß sie die Arznei Christi nicht nothwendig habe, so hat das auf den ersten Anblick für uns etwas Nachtheiliges, erscheint aber bei näherer Untersuchung nichtig. Als unsere Ansicht bezeichnetest du oben die Schöpfung der guten Natur und fügtest bei, „aber sie sei so gesund." Ist nun aber der Gegensatz von Gut etwa Gesund? Wahrlich wenn wir vom Guten reden, können wir ihm doch eigentlich nur das Böse entgegensetzen; wenn aber die in Frage stehende Sache verlangt, daß wir das Gesunde nennen, so ist der Gegensatz das Schwächliche oder Kranke, so daß wenn etwas gesund ist, es nicht krank, oder wenn es krank genannt wird, nicht gesund ist. Wenn wir aber sagen: Das ist gut, so stellen wir als seinen Gegensatz nicht das Wort „gesund" sondern „bös" auf. Du hättest also sagen sollen, wir lehrten, von Gott sei die Natur der Menschen gut erschaffen worden, aber sie sei in den Kleinen so gut, daß sie nach keinem Verbesserer ihrer Einrichtung suche.[1]) Wir behaupten also, sagt Julian an einer andern Stelle, daß in dem Kinde das Werk Gottes so gut sei, daß die zu seiner Substanz gehörenden natürlichen Bestandtheile einen Verbesserer nicht nothwendig haben.[2]) Julian meint hiernach, bei der Annahme einer Erbsünde, d. i. einer dem persönlichen Willen des Individuums vorausgehenden moralischen Befleckung durch Adams Sünde komme Gott als Erlöser in Widerspruch mit sich als Schöpfer, indem er durch Erlösung verbessern wolle, was doch durch Schöpfung schon gut und vollkommen sei. Da nun aber die menschliche Natur das, als was sie von Gott erschaffen worden, bleibe, nämlich gut und vollkommen,

---

[1]) Op. imperf. III, 144. 145: Tibi ergo dicendum fuit, quia definiremus nos bonam a Deo conditam naturam hominum, sed ita esse in parvulis bonam, ut institutionis suae nullum quaereret emendatorem.

[2]) Ibid. c. 162: Dicimus itaque, tam bonum esse opus Dei in nascente, ut ea quae substantiae ejus sunt naturalia, opus emendatore non habeant.

so könne von keiner positiven Verschlimmerung oder Verletzung derselben die Rede sein.

Verwerthen wir nun diese Anschauung für unsere Frage, so ist der Pelagianismus mit seiner Behauptung der ursprünglichen Vollkommenheit der Schöpfung im offenbaren Rechte und Vortheile gegenüber dem Apollinarismus und den Antiochenern; allein indem er diese Vollkommenheit der menschlichen Natur als eine selbst ihre moralische Verletzbarkeit ausschließende faßt, geräth er in den entgegengesetzten Fehler der Ueberschätzung derselben, zufolge welcher für ihn die Erlösung nur noch zufällige Bedeutung haben kann und dem Menschen eine zu große Selbstständigkeit beigelegt wird. Da nun die Vorstellung der Pelagianer von der ursprünglichen Vollkommenheit der menschlichen Natur dialectisch die oberste Lehre in ihrem Systeme bildet, so heißt das Gesagte in Bezug auf unsere oben aufgeworfene Frage nichts Anderes, als daß von sämmtlichen anthropologischen Lehren, die der Pelagianismus zum Vorwurfe hat, die Freiheit des Willens der sie bestimmende Grundbegriff oder das Princip sei, an dem im pelagianischen Lehrbegriffe Alles hängt. [1]) Mit der Lehre vom freien Willen hat daher die Darstellung des Pelagianismus zu beginnen und an sie erst, weil von ihr bedingt, schließt sich die Lehre von der Sünde, worauf, weil von diesen beiden vorangehenden bestimmt, die Lehre von der Gnade folgt.

Zweites Kapitel.

Der freie Wille.

Aus der Stellung des Menschen in dem Universum, wornach er das Ziel der sichtbaren Schöpfung ist und Gott Alles um seiner willen erschaffen und ihm die Herrschaft über alle Creatur übergeben hat, schließt Pelagius, daß der Güte der unbewußten und unfreien Creatur gegenüber die höhere Güte der menschlichen Natur als einer rationalen in der Freiheit des Willens bestehen müsse. [2]) Was ihren Begriff betrifft, so definirt er sie zunächst und allgemein als das Vermögen der Selbstbestimmung: nur als solches verleiht der Wille dem Menschen die Superiorität über die Natur und kömmt ihm Ehre und Würde vor allen übrigen Geschöpfen zu; [3]) denn

---

[1]) So auch Baur, Lehrb. der chr. Dogmengesch. 2 A. Tüb. 1858. S. 179. — Derselbe, die christl. Kirche vom Anfange des vierten Jahrhund. u. s. w. S. 125. — Vgl. Neander, K. G. II, 4. 2 A. S. 1127 ff.

[2]) Ep. ad Demetr. c. 2.

[3]) Ibid.

ſittlichen Werth haben ſeine Handlungen nur, indem er ſich zu ihnen aus ſich beſtimmt und nicht wie die Natur beſtimmt wird. [1]) Selbſtbeſtimmungsvermögen und wahrhaft ſpontane ſittliche Kraft, ſchließt Pelagius weiter, iſt der menſchliche Wille aber nur, wenn er das Vermögen der Wahl zwiſchen Gutem und Böſem oder liberum arbitrium iſt. So ſehr begründet dieſe Form des Willens ſeine Freiheit, daß er ohne ſie nicht Vermögen der Selbſtbeſtimmung, daher auch nicht frei wäre. Denn vermöchte der Menſch das Gute, ohne auch das Böſe zu können, oder das Böſe, ohne das Gute zu können, ſo würde er weder in dem einen noch dem andern Falle frei, ſondern mit Nothwendigkeit handeln. Thuet der Menſch das Gute mit Freiheit, und iſt es eine ſittliche That ſeines Willens nur, weil letzterer auch das Böſe kann, ſo iſt nicht etwa blos der Wille als Vermögen des Guten, ſondern ſelbſt das ihm zukommende Können des Böſen ein Gut der menſchlichen Natur, inſoferne nämlich, als es die Seite des Guten im Willen beſſer macht, indem es ſie der Nothwendigkeit entrückt und frei macht; und das, was als eine Unvollkommenheit in dem Stande des Menſchen erſcheinen möchte, nämlich das Sündigenkönnen, begründet gerade ſeine Vollkommenheit. [2])

Sind dieſe Beſtimmungen über den freien Willen der Wahrheit gemäß, ſo geht Pelagius dagegen ſofort in die Irre, wenn er das Verhältniß

---

[1]) Ibid. c. 13. 14: In his ergo jure laudanda es, in his merito ceteris praeferenda es, quae nisi ex te et in te esse non possunt.

[2]) Ep. ad Demetr. c. 2: Hinc jam providendum est, ne forte illud remordeat te, in quo temere imperitum vulgus offendit. Et ideo non vere bonum factum hominem putes, quia is facere malum potest; nec ipse naturae violentia adstringatur, ad immutabilis boni necessitatem. Nam si diligenter retractes, et ad subtiliorem intellectum cogas animum: hinc tibi melior status hominis, ac superior apparebit, unde putatur inferior. In hoc enim gemini itineris discrimine, in hac utriusque libertate partis rationabilis animae decus positum est. Hinc, inquam, totus naturae nostrae honor consistit; hinc dignitas; hinc denique optimi quique laudem merentur; hinc praemium. Nec esset omnino virtus ulla in bono perseverantis, si is ad malum transire non potuisset. C. 3: Volens namque Deus, rationabilem creaturam voluntarii boni munere et liberi arbitrii potestate donare; utriusque partis possibilitatem homini inserendo proprium ejus fecit esse, quod velit: ut boni ac mali capax naturaliter utrumque posset et ad alterutrum voluntatem deflecteret. Neque enim aliter spontaneum habere poterat bonum, nisi aeque etiam malum habere potuisset; utrumque nos posse voluit optimus creator; sed unum facere, bonum scilicet quod et imperavit: malique facultatem ad hoc tantum dedit, ut voluntatem ejus ex nostra voluntate faceremus. Quod cum ita sit, hoc quoque ipsum, quia etiam mala facere possumus, bonum est. Bonum est, inquam, quia boni partem meliorem facit: facit enim ipsam voluntariam, sui juris, non necessitate devictam, sed judicio liberam. Licet enim nobis eligere, refutare, probare, respuere. Nec est, quo magis rationabilis creatura caeteris praeferatur, nisi quod, cum omnia alia conditionis tantum ac necessitatis bonum habeant, haec sola habeat etiam voluntatis.

der im freien Willen als Wahlvermögen enthaltenen beiden Möglichkeiten des Guten und Bösen zueinander näher angibt. Er faßt nämlich die im Willen von Anfang seiende Möglichkeit der Sünde nicht als negatives und durch stetige Verwirklichung des Guten zu überwindendes Moment auf, so daß endlich einmal der Wille sich nur im Guten bethätigt, in ihm als dem seinsollenden Gegenstand seiner Thätigkeit aufgeht und an ihm die seiner Bestimmung entsprechende wahre Realität hat, und durch Verfestigung darin das Böse nicht mehr kann; um es kurz zu sagen, Pelagius begreift die Willensfreiheit als Wahlvermögen, wie sie als solche nur formale Freiheit ist, nicht als Durchgangsmoment zur realen, von ihrem Objecte, dem Guten, erfüllten Freiheit. Zu diesem ebenso wahrhaft positiven, als ächt speculativen Freiheitsbegriffe ließ ihn seine oben charakterisirte unspeculative Denkweise nicht gelangen. Durch sie in leeren Verstandesabstractionen befangen, und auf einem solchen Standpuncte des Denkens immer nur in Antithesen hin und her sich bewegend und nistend, meinte er zunächst, daß dem Willen, wie er Vermögen des Guten sei, um immerwährend frei sein zu können, auch immerwährend das Können des Bösen zukommen müsse, weil er von da an, wo in ihm als guten Willen die Möglichkeit des Bösen auf- oder untergegangen sein sollte, nicht mehr frei sondern der Nothwendigkeit unterworfen wäre. Anderseits kann aus demselben Grunde dem Willen nie das Können des Guten verloren gehen, weil sonst das von ihm gethane Gute nicht mehr freiwilliges, sondern nothwendiges Product wäre. Damit also das Gute und Böse nicht in das Gebiet der physischen Nothwendigkeit, sondern der sittlichen Freiheit falle, muß von beiden jedes immer die Möglichkeit des Gegentheils an sich haben. Was wir mit unserem Willen wollen und thuen, sagt Pelagius in dieser Beziehung, ist deßhalb unser, weil wir Alles auch in das Gegentheil umkehren können. [1]) Wir vertheidigen nicht so die Güte der Natur, daß wir behaupten, sie könne das Böse nicht thuen; vielmehr bekennen wir, daß sie des Guten und Bösen fähig sei; nur gegen die ungerechte Beschuldigung vertheidigen wir sie, daß wir durch ihre Schuld zum Bösen genöthigt zu werden scheinen, da wir weder das Gute noch das Böse ohne unsern Willen thuen. [2]) Die Sünde ist nicht sein (des Menschen), wenn sie nothwendig ist. Vielmehr wenn sie sein ist, ist sie freiwillig; und wenn sie freiwillig ist, kann sie vermieden werden. [3]) Demgemäß

---

[1]) De gratia Chr. n. 18.

[2]) Ep. ad Demetr. c. 8: Neque vero nos ita defendimus naturae bonum, ut eam dicamus malum non facere posse, quam utique boni et mali capacem etiam profitemur, sed ab hac eam tantummodo injuria vindicamus, ne ejus vitio ad malum videamur impelli, qui nec bonum sine voluntate faciamus, nec malum.

[3]) De natur. et grat. n. 34.

ist nach Pelagius die wahre Freiheit des Willens nur die ewige Wahlfreiheit. Uns steht es frei, sagt er, immer eines von Beiden zu thuen, da wir immer Beides vermögen. [1]) In seinem Glaubensbekenntnisse an Innocentius erklärt er: Wir sagen, daß der Mensch immer sowohl sündigen als nicht sündigen könne, so daß wir bekennen, unser Wille sei immer frei. [2])

Geschärft erscheint dieser Begriff aber noch dadurch, daß Pelagius unter der Nothwendigkeit, von welcher frei der Wille das Vermögen des Guten und des Bösen und nicht blos des einen oder andern ist, nicht etwa nur die diese Alternative schlechthin aufhebende Naturnothwendigkeit, mag sie gnostisch in der innern Naturbestimmtheit des Willens oder manichäisch in einer von der Sinnlichkeit herkommenden und auf ihn unwiderstehlich wirkenden Macht liegen, verstand; sein abstract verständiges Denken identificirte damit jeden selbst moralischen, seine Freiheit zwar schwächenden, aber keineswegs aufhebenden Einfluß auf den Willen, so daß derselbe frei, d. i. wahlfrei nur ist, indem er nicht blos der eigentlichen Naturnothwendigkeit, sondern jeder seiner Actualität vorangehenden Bestimmtheit entzogen ist. Wäre der Wille, meint Pelagius, von der Sünde, ehe er sie selbst will und thut, schon bestimmt, so determinirte ihn die Natur zum Sündigen und wäre die Sünde nicht mehr freie That und selbst das Gute nicht mehr möglich, da ein von Natur zur Sünde bestimmter Wille eben nur zu sündigen vermöge. Umgekehrt wäre auch der Wille ebenso wenig im Guten noch frei, wenn er von vorneherein dazu hinneigte; denn auch eine solche Hinneigung würde dem von ihm vollzogenen Guten den sittlichen Charakter entziehen und jenen des Natürlichen oder Naturnothwendigen aufprägen, und anderseits die Sünde als freiwillige That unmöglich machen. Wahrhaft freies Vermögen des Guten und Bösen ist ihm der Wille daher nur, wenn er das Gute wie das Böse und umgekehrt vermag, oder sich zu dem einen wie zum andern, d. i. zu beiden indifferent verhält. Nach Pelagius besteht daher die dem Willen eignende Freiheit in der abstracten Indifferenz des Guten und Bösen, oder als Wahlvermögen ist der Wille indifferentes Vermögen des Guten und Bösen. Dadurch, schreibt

---

[1]) Ad Demetr. c. 8. (Fortsetzung der so eben mitgetheilten Stelle): et quibus liberum est, unum semper ex duobus agere, cum semper utrumque possimus.

[2]) Explanatio Symbol. (Opp. Hieronym. ed. Vall. t. XI p. II p. 202—205. — Opp. Augustin. ed. Bened t. X in append. II p. 97): Liberum sic confitemur arbitrium, ut dicamus nos semper Dei indigere auxilio; et tam illos errare qui cum Manichaeis dicunt, hominem peccatum vitare non posse, quam illos qui cum Joviniano asserunt hominem non posse peccare: uterque enim tollit libertatem arbitrii. Nos vero dicimus, hominem semper et peccare et non peccare posse, ut semper nos liberi confiteamur esse arbitrii.

er an die Jungfrau Demetrias, daß Gott dem Menschen die Possibilität beider Seiten einpflanzte, machte er, daß, was er (der Mensch) will, sein eigen ist, so daß er für das Gute und Böse empfänglich von Natur beides konnte und zu einem von beiden neigte. Denn anders konnte er das freiwillige Gute nicht haben, außer er konnte ebenso auch das Böse haben. [1]) Und an P. Innocenz schrieb er, seinen Begriff des freien Willens als liberum arbitrium (ad Demetr. c. 8) erläuternd: Wir haben einen zum Sündigen und Nichtsündigen ungeschwächten freien Willen. [2])

So aber ist der Wille ein an sich ungleiches Vermögen in einer und derselben Natur. Uns steht es frei, sagt Pelagius, immer eines von beiden zu thuen, da wir immer beides vermögen. Denn warum können einige urtheilen, andere beurtheilt werden, außer weil in einer und derselben Natur ein verschiedenartiger Wille ist und weil wir, wiewohl wir alle dasselbe können, doch verschiedenes thuen? [3]) Diesem Begriff gibt Pelagius besonders in folgender Stelle aus dem ersten Buche seiner Schrift pro libero arbitrio Ausdruck: Wir haben eine uns von Gott eingepflanzte Möglichkeit zweier Seiten, gleichsam eine, um so zu sagen, fruchtbringende und fruchtreiche Wurzel, welche durch den Willen des Menschen Verschiedenes erzeugt und gebiert, und welche nach dem Gutdünken ihres eigenen Pflanzers entweder im Flore der Tugenden prangen, oder von dem Gesträuche der Laster starren kann. [4])

Denselben Bestimmungen begegnen wir bei Julian. Die Freiheit des Willens ist ihm in dem Ebenbilde Gottes gegeben, weßwegen der Mensch durch sie sich ganz besonders von den Thieren unterscheidet. [5]) Was aber ihren Begriff betrifft, so kann sie, da das die Natur der geschaffenen Dinge ausmachende Wesen derselben in unerschütterlicher Ordnung fortbesteht, die äußeren Güter aber, wie Adel, Reichthum und dergleichen, durch Zufall zu Theil werden, weder in dem Vermögen der Umwandlung der Natur, noch in der Macht über die äußeren Glücksgüter, sondern darin bestehen, daß der Wille durch sie ohne alle Naturnothwendigkeit sich entweder der

---

[1]) Ep. ad Demetr. c. 3: neque enim aliter spontaneum habere poterat bonum, nisi aeque etiam malum habere potuisset.

[2]) Bei Augustin de grat. Chr. 33: ad peccandum et ad non peccandum integrum liberum arbitrium habere nos dicimus.

[3]) Ad Demetr. c. 8: Unde enim alii judicaturi sunt, alii judicandi, nisi quod in **eadem** natura **dispar** voluntas est; et quia cum omnes idem possimus, diversa faciamus?

[4]) Bei August. de grat. Chr. c. 18 n. 19: Habemus autem possibilitatem utriusque partis a Deo insitam, velut quamdam, ut ita dicam, radicem fructiferam atque fecundam, quae ex voluntate hominis diversa gignat et pariat, et quae possit ad proprii cultoris arbitrium vel nitere flore virtutum, vel sentibus horrere vitiorum.

[5]) Bei Augustin Op. imperf. I, 94. III, 109. V, 38.

Sünde hinzugeben, oder sich von ihr zu enthalten vermag. [1]) Daher bestimmt er den freien Willen als die Possibilität des Guten und Bösen, d. i. als das Vermögen, ohne alle Nothwendigkeit entweder die Sünde zu thuen oder zu meiden; als die Macht, nach der Seite desjenigen, was sich in ihr erhebt, zu folgen, d. h. entweder auf die schwierigen Höhen der Tugenden oder in die sumpfigen Niederungen der Lüste. [2]) Kurz auch Julian ist die Freiheit des Willens wesentlich Vermögen der Wahl zwischen Gut und Bös. Wie man aus den hiefür angeführten Stellen ersieht, steht dieser Begriff im Gegensatz zur Nothwendigkeit und ist er an ihm gewonnen. Ganz besonders ergibt sich diese antithetische Auffassung aus folgenden Belegen. Die Possibilität, sagt Julian, wacht nur darüber, daß der Mensch nicht mit unfreiem Willen von irgend Etwas entweder zur Sünde genöthigt oder von der Sünde abgezogen wird. [3]) Das liberum arbitrium, heißt es anderswo, ist aus keinem andern Grunde gegeben, und es kann darunter nichts anders verstanden werden, als daß Einer weder zur Gerechtigkeit noch zur Sünde captiva voluntate fortgerissen wird. [4]) Die Freiheit des Willens ist daher die propulsatrix necessitatum, so daß Keiner entweder gut oder bös ist, ohne daß es ihm frei steht, das Gegentheil zu sein. [5]) In diesem Gegensatze nun ist das liberum arbitrium oder der Wille als Wahlvermögen näher dahin aufgefaßt, daß ihm als Vermögen des Guten auch das des Bösen inhärirt und daß er nur hiedurch im Guten wahrhaft frei ist. Wir machen von der Possibilität, sagt Julian, aus Zwang weder guten noch bösen Gebrauch. Daher kömmt es, daß selbst die Possibilität zu sündigen des Guten wie des Bösen, aber des freiwilligen fähig ist, da sie ja des selbsteigenen Guten nicht fähig sein könnte, wenn sie nicht auch für das Böse empfänglich wäre. [6]) Auf die Frage, warum der Wille (im ersten Menschen), welcher

---

[1]) Ibid. III, 109.

[2]) Ibid. I, 78. 79. 82: Libertas igitur arbitrii possibilitas est vel admittendi vel vitandi peccati, expers cogentis necessitatis, quae in suo utpote jure habet, utrum surgentium partem sequatur, i. e., vel ardua asperaque virtutum, vel demersa et palustria voluptatum.

[3]) Ibid. 83: Quod ut breviter absolvatur, possibilitas est ad hoc solum excubans, ne homo vel in peccatum a quoquam impellatur, vel a peccato abstrahatur, voluntate captiva: quam non posse capi, si dedi ipsa noluerit, testatur fortitudo, cujus lacerti in contemtu dolorum et per gentiles et per Christianos assidue claruerunt.

[4]) Ibid. III, 112.

[5]) Ibid. I, 84.

[6]) Ibid. V, 58: possibilitatem habere cogimur; uti autem vel bene vel male ipsa possibilitate non cogimur. Ita fit, ut etiam possibilitas peccandi capax boni malique, sed voluntarii sit: quoniam boni proprii capax esse non poterat, nisi capax esset et pravi.

das Gute that, auch das Böſe konnte, wird von ihm erwiedert: Weil das Gute, welches Tugend genannt wird, kein eigenes Gut des Menſchen ſein konnte, wenn es nicht freiwillig geweſen wäre: freiwillig aber wäre es nicht, wenn es die Nothwendigkeit des Guten an ſich gehabt hätte; die Nothwendigkeit des Guten hätte es aber erlitten, wenn es nicht die Poſſibilität des Böſen an ſich gehabt hätte. Damit alſo das Recht des Guten beſtehen könnte, ward die Poſſibilität des Böſen zugelaſſen. [1]) Gerade durch das alſo kommt es dem Menſchen zu, eigenes Gute zu haben, wodurch es ihm zukommt, das Böſe thuen zu können. [2]) Ebendeßhalb, folgert er wie Pelagius, iſt auch die Poſſibilität des Guten und Böſen gut, weil das posse bonum facere der Vorhof zur Tugend, das posse malum facere aber ein Zeugniß der Freiheit iſt. [3]) Wie der Wille Vermögen des Guten iſt nur dadurch, daß er zugleich Poſſibilität des Böſen iſt, ſo hat er umgekehrt als Poſſibilität des Böſen jene des Guten an ſich, [4]) indem das von ihm vollzogene Böſe nur unter dieſer Bedingung in den ſittlichen Gegenſatz fällt. Doch ging Julian in die Betrachtung dieſer Seite am freien Willen nicht näher ein, da es für ihn deſſen auch nicht bedurfte.

Den bis jetzt entwickelten Begriff des freien Willens als Poſſibilität des Guten und Böſen bezog Julian beſonders auf ſeine innere Thätigkeit oder auf das Wollen. Hat der Wille, ſagt er, auch nicht immer ſeinen Effect, indem ihm zur Ausführung deſſen, was er will, nicht immer die Gelegenheit zu Gebote ſteht, ſo kann er doch jedenfalls vermöge der ihm innewohnenden Poſſibilität immer Etwas wollen oder nicht. [5]) Frei iſt alſo

---

[1]) Op. imperf. V, 61: . . . . Ut ergo constaret jus boni, admissa est possibilitas mali.

[2]) Ibid. I, 86: Per hoc igitur suppetit homini, habere proprium bonum, per quod ei subest posse facere malum.

[3]) Ibid. 81: Et boni igitur possibilitas et mali bona est: quoniam posse bonum facere aula virtutis est: posse malum facere, testimonium libertatis est.

[4]) Ibid. V, 58: possibilitas peccandi capax boni malique, sed voluntarii.

[5]) Ibid. III, 110. 111. I, 79. 80: Factum est enim animal rationale, mortale, capax virtutis et vitii, quod posset ex concessa sibi possibilitate vel servare Dei mandata, vel transgredi, vel magisterio naturali conservare jus humanae societatis, liberumque haberet alterutram velle partem, in quo peccati et justitiae summa est. Nam cum aliquid secundum virtutem indigentibus, aut de misericordiae fontibus, aut de justitiae immulget uberibus; hoc operatur foris jam ipsa justitia, quam intus voluntas sancta concepit et peperit. Sic et cum e diverso statuens prave agere in aliorum injuriam, vel iniquus quis fuerit, vel crudelis; operatio qua nocet aliis, a nequitia foras proficiscitur, quam intus mala voluntas seminavit et genuit: cum vero deest facultas, per quam in proximos vis secretae voluntatis erumpat, in ipsa tamen sola voluntate, quae aliquid vel boni vel mali,

der Wille dadurch, daß er, wenn auch nicht immer Alles ausführen, doch jedenfalls Alles wollen kann und immerhin gilt von ihm daher die Definition, daß er die possibilitas peccandi et non peccandi ist und als solche die facultas in quod voluerit latus suopte insistendi arbitratu besitzt. [1])

Wie wir sahen, war das Interesse, von dem Julian bei der Definition des freien Willens als Possibilität des Guten und des Bösen geleitet wurde, denselben nach der einen wie der andern Seite der Nothwendigkeit zu entziehen, weil sonst die Actualität des Willens im Guten oder Bösen nur naturnothwendige Entwicklung wäre. Indem er nun aber der Naturnothwendigkeit selbst die moralische Bestimmtheit gleichsetzte und den Willen im obigen Interesse auch von ihr sich frei dachte, ging ihm der Begriff der Possibilität des Guten und Bösen über in den eines abstract indifferenten Vermögens oder der reinen, leeren Capacität des Guten und Bösen. Julian spricht sich hierüber sehr bestimmt und ausführlich aus. Die menschliche Natur, sagt er, ist ein gutes Werk Gottes: es ist die Freiheit des Willens, d. i. die Possibilität entweder zu sündigen oder recht zu thuen, ein gleich gutes Werk Gottes. Beides wird dem Menschen nothwendig zu Theil; keines von beiden ist die Ursache des Bösen. Aber nur so weit geht jenes Nothwendige: der Wille entsteht in ihm aber nicht aus ihm. Denn es ist des Willens fähig, aber nicht davon erfüllt, und es bewirkt nicht, sondern empfängt die Verschiedenheit des Verdienstes. [2]) Die gute Possibilität des Bösen und Guten, fährt Julian fort, nöthigt also nicht den Willen, zu entstehen, sondern gestattet ihm dies. Niemand ist daher deßhalb gut, weil er mit dem freien Willen ausgestattet ist; denn es gibt viele gleich freie, aber doch ganz schlechte Menschen. Aber auch nicht böse ist deßhalb jeder, weil er freien Willens ist; denn es gibt viele Menschen, welche dieser Freiheit ebenso theilhaftig, aber doch sehr gut sind. Also weder gut noch böse ist deßhalb der Mensch, weil er frei ist; aber er könnte weder gut noch böse sein, wenn er nicht frei wäre. Es ist also die Possibilität, welche sich unter dem Namen der Freiheit erweist, so von dem weisen Gott eingerichtet, daß sie

---

non impetu brevi, sed cogitatione appetituque patraverit, vel benignitatis est ratio impleta, vel malignitatis.

[1]) Ibid. VI, 9.

[2]) Ibid. V, 55. 56: Naturalia necessaria sunt, possibilia autem voluntaria. Ac per hoc, ut peccatum motui libero, ita naturam Deo adscribimus conditori. Est igitur natura humana bonum opus Dei: est libertas arbitrii, i. e., possibilitas vel delinquendi vel recte faciendi, bonum aeque opus Dei. Utrumque hoc homini a necessario venit: neutra de his duabus rebus mali caussa est. Sed huc usque necessaria illa venerunt: jam voluntas quidem in his oritur, sed non de his. Capacia voluntatis sunt quippe, non plena, nec faciunt, sed accipiunt diversitatem meritorum.

ohne sich selbst das nicht ist, was sie durch sich selbst zu sein nicht genöthigt wird. Denn durch die eine Capacität für Entgegengesetztes wird sie gegen das Voreingenommensein beider (des Guten und Bösen) geschützt; d. h. sie kann weder des bösen noch des guten Willens Ursache und Nothwendigkeit genannt werden, nimmt vielmehr beide, den guten und bösen Willen, so in sich auf, daß sie keinen von beiden nöthigt, in Existenz zu treten. [1]) Die Possibilität oder Capacität des Guten und Bösen haben wir mit Nothwendigkeit, aber einen guten oder schlimmen Gebrauch von der Possibilität machen wir nicht mit Nothwendigkeit. So groß nun aber der Unterschied zwischen Voll und Leer ist, so groß der Unterschied zwischen Possibilität und Nothwendigkeit. Die Possibilität nämlich erweist sich von jener Sache, wofür sie empfänglich ist, als leer, da sie, wenn sie nicht leer wäre, auch nicht empfänglich wäre. Wie könnte sie sonst ergreifen, was sie schon hätte? Die Nothwendigkeit aber zeigt nicht die Leerheit, sondern die Fülle an: denn nicht kann sie, wie wenn sie leer und inhaltlos wäre, das in sich aufnehmen, was sie nöthigt, wie erfüllt davon zu sein. So groß ist daher der Unterschied zwischen Nothwendigem und Möglichem als zwischen dem Vollen und Leeren. Gegen das Präjudiz beider Qualitäten, wofür sie gleich empfänglich ist, wird die Possibilität also durch die Aufnahme des Entgegengesetzten gewahrt. [2]) Der Wille, heißt es anderswo, welcher nichts anderes als die zwanglose Bewegung der Seele ist, schuldet seine

---

[1]) Ibid. 57: Bona ergo possibilitas mali atque boni voluntatem non cogit, sed permittit oboriri. Nemo igitur ideo bonus est, quia libero affectus arbitrio est; sunt quippe multi homines aeque liberi, sed tamen pessimi: sed nec ideo quisque malus est, quia liberi arbitrii est; sunt enim multi aeque libertatis hujus participes, tamen optimi. Nec bonus igitur, nec malus homo ideo est, quia liber est; sed nec bonus, nec malus esse posset, nisi liber esset. Est ergo ista possibilitas, quae nomine libertatis ostenditur, ita a sapientissimo constituta Deo, ut sine ipsa non sit, quod per ipsam esse non cogitur. Contrariorum enim una capacitate ab utrorumque praejudicio vindicatur, id est, nec malae voluntatis, nec bonae caussa et necessitas dici potest, quae utramque sic recipit, ut neutram compellat exsistere.

[2]) Ibid. 58. 59: possibilitatem habere cogimur: uti autem vel bene vel male ipsa possibilitate non cogimur. Ita fit, ut etiam possibilitas peccandi capax boni malique, sed voluntarii sit; quoniam boni proprii capax esse non poterat, nisi capax esset et pravi. Sed quantum interest inter plenum et vacuum, tantum nimirum inter possibilitatem et necessitatem. Possibilitas enim rei illius, cujus capax dicitur, vacua ostenditur: quando si vacua non esset, nec capax esset. Qui enim caperet, quod jam haberet? Necessitas autem non vacuitatem, sed plenitudinem indicat: non potest quippe capere quasi vacua, quod jam quasi plena esse compellit. Tantum itaque inter necessaria et possibilia interest, quantum inter conferta et inania. Ab utriusque ergo qualitatis, cujus aeque capax est, praejudiciis ipsa repugnantium susceptione defenditur.

Possibilität der Natur, seinen Effect aber sich selbst. Denn in der Natur ist er entstanden, aber a possibili, nicht a necessario. Wenn nun aber einer sagt: Aber böse ist doch die Natur, welche einen bösen Willen haben konnte, so entgegne ich: Aber gut ist die Natur, welche den guten Willen haben konnte. Zu einer und derselben Zeit also wird sie zugleich sehr gut und sehr schlecht genannt werden. Allein das läßt die rerum ratio nicht zu, daß in einer und derselben Zeit eine und dieselbe Sache von entgegengesetzten Qualitäten der Verdienste erfüllt ist. Wenn man den Willen also deßhalb für böse halten sollte, weil er das Böse thuen konnte, so muß man ihn auch für gut halten, weil er das Gute thuen konnte. [1])

Wenn nach diesen Ausführungen Julians der freie Wille in dem für das Gute wie für das Böse empfänglichen oder fähigen Vermögen besteht, so verhalten sich die in ihm gegebenen beiden Seiten offenbar wie die Schaalen einer im Gleichgewichte befindlichen Waage zu einander und er ist ein äquilibristisches Vermögen, wie schon Augustin es bezeichnet hat, wenn er Julian entgegnete: libram tuam conaris ex utraque parte per aequalia momenta suspendere, ut voluntas quantum est ad malum, tantum etiam sit ad bonum libera. [2]) Oder wenn er den Julian'schen Begriff der Freiheit des Willens als Possibilität des Guten und Bösen definirt, quae aequa lance libratur. [3]) Und Julian selbst erklärte ausdrücklich, daß wenn der Wille sich von dem Guten und Bösen, das ihm zu thuen möglich sei, enthalte, er sich in vollkommener Ruhe (wie eine Waage im Gleichgewicht) befinde, [4]) so daß er also an sich in der That ein rein äquilibristisches, indifferentes Vermögen des Guten und Bösen ist.

Unterziehen wir nun diesen mit der ethischen Unbestimmtheit des Willens identischen Freiheitsbegriff der Pelagianer, so weit es hier nothwendig ist, [5]) einer Kritik, so ist derselbe als ein lediglich im Gegensatze zur Nothwendigkeit bestimmter, ein rein negativer und nicht durch posi-

---

[1]) Ibid. 61.

[2]) Op. imperf. III, 117.

[3]) Ibid. V, 48: Tam bonum certe quam malum ex propria homo, sicut dicis, voluntate facit, et utriusque in illo possibilitas aequa lance libratur.

[4]) Ibid. VI, 18: Liberum arbitrium (Adam) in conditione suscepit, ut in quam vellet partem suopte judicio moveretur, facultatemque vel ad bonum vel ad malum accedendi, vel ab utroque recedendi. III, 111: Propterea autem in superioribus voluntatem perfectam magis quam rerum effectus locavi, quoniam et parricidium et sacrilegium et adulterium vel horum similia facilius est cavere quam facere. Neque enim semper voluntati malae perpetrandi quod vult adest facultas. At e regione horum abstinentia in summa quiete consistit. Nisi forte hoc ipsum a vobis labor dicatur, laborare nolle.

[5]) Eine ausführliche Würdigung desselben gibt Jul. Müller in seiner christl. Lehre v. d. Sünde. 2. Bd. 1844. S. 50 ff.

tive Entwicklung aus der sittlichen Bestimmung des Menschen gewonnener, und er besagt daher eigentlich nicht, worin die Freiheit des Willens besteht, sondern was sie nicht ist.

Völlig unhaltbar erweist sich derselbe aber, wenn man auf den Inhalt seiner indifferentistischen Bestimmungen eingeht. Beide, Pelagius und Julian, halten den Willen als possibilitas mali für eben so gut, wie als possibilitas boni, weil er ja nur durch sie das Gute frei zu thuen vermöge, sowie er umgekehrt nur unter der Bedingung der Fähigkeit für das Gute das Böse (als freie Handlung) zu thuen im Stande sei. Hiernach hat der Wille offenbar ebenso als Vermögen des Bösen wie des Guten eine positive Bedeutung und erscheint als Anlage zum Bösen wie zum Guten, was ein Widerspruch ist, da das Böse gegenüber dem seinem Wesen nach positiven Guten negative Bedeutung hat. Man hat zwar bemerkt, daß man weder bei Pelagius noch bei Julian auf diese Definition zu großes Gewicht legen dürfe, indem sie, namentlich bei Julian, in andern Elementen ihrer Denkweise der Hauptsache nach ihre Correctur finde. [1]) In der That lehrt Pelagius, daß Gott zwar wollte, daß wir beides können, aber nur das eine thuen, nämlich das Gute, was er auch befohlen, und daß er die facultas mali nur deßhalb ertheilt habe, daß wir seinen Willen durch unsern (d. i. freien, nicht unfreien) Willen thäten. [2]) Ebenso erklärt Julian, daß der Wille des ersten Menschen, welcher durch Schöpfung sündigen und nicht sündigen konnte, als er sündigte, that, was er zwar nicht sollte, aber doch konnte. [3]) Ja Julian bekämpft die ihm zugeschobene entgegengesetzte Anschauung nachdrücklich, indem er sagt: Das Gut, welches man Tugend nennt, konnte nicht Eigenthum des Menschen sein, wenn es nicht freiwillig gewesen wäre; freiwillig wäre es nicht, wenn es die Nothwendigkeit des Guten an sich gehabt hätte, was stattgefunden haben würde, wenn es nicht die Möglichkeit des Bösen an sich gehabt hätte. Damit also das Recht des Guten bestehen konnte, wurde die Möglichkeit des Bösen zugelassen. Dies könnte nun aber auch in's Gegentheil verdreht werden dadurch, daß man sagt, es sei die Natur für das Böse eingerichtet (angelegt) worden: denn weil das Böse nicht freiwillig sein konnte, wenn eine Nothwendigkeit des Bösen gewesen wäre, so sei deßhalb auch die possibilitas boni ertheilt worden, damit das Böse selbsteigen werden konnte (ut malo proprietas pararetur). Dies ist zwar scharfsinnig, aber unsinnig; denn Alles an den Dingen wird nach seiner bessern Seite beurtheilt; in dieser Absicht trat auch die Dignität ihres Urhebers, d. i. Gottes hinzu, welcher nicht wegen dessen, was er strafen

---

[1]) Jul. Müller a. a. O. S. 227 Anm.

[2]) Ep. ad Demetriad. c. 3.

[3]) Op. imperf. VI, 11.

wollte, ein freies Wesen schuf, sondern um dessen Willen, was er belohnen wollte, die Possibilität des Entgegengesetzten ertheilte. [1]) Allein ungeachtet dieser Abwehr bleibt doch der Widerspruch stehen, daß dem Willen Freiheit dadurch zukomme, daß er die Wurzel des Guten und Bösen sei. Wenn man, wie Julian, leugnet, daß das gute oder böse Wollen und Thuen des ersten Menschen den guten oder bösen Willen in ihm voraussetzte, oder behauptet, daß der Wille, wenn man ihn für böse halte, weil er das Böse thuen konnte, dann auch für gut angenommen werden müsse, soferne er das Gute thuen konnte, [2]) so ist es ein unlösbares Räthsel, wie aus dem an sich indifferenten Willen das sich gegenseitig verneinende Gute und Böse hervorgehen könne. Scharfsinnig hat Augustin dies gegen Pelagius bemerkt: Ohne darauf zu achten, was er sagt, hat Pelagius eine und dieselbe Wurzel des Guten und Bösen gegen die evangelische Wahrheit und apostolische Lehre aufgestellt. Denn sowohl der Herr selbst lehrt, daß weder ein guter Baum schlechte Früchte, noch ein schlechter Baum gute Früchte bringen könne, als auch der Apostel Paulus legt es uns nahe, daß unter der Wurzel alles Guten die Liebe zu verstehen sei, wenn er sagt, die Wurzel alles Bösen sei die Begierde (1 Tim. 6, 18). Daher wenn die zwei Bäume, der gute und böse, zwei Menschen, ein guter und böser sind, was ist der gute anders als der Mensch mit dem guten Willen, d. i. der Baum mit der guten Wurzel? Und was anders ist der böse Mensch, als der Mensch mit dem bösen Willen, d. h. der Baum mit der schlechten Wurzel? Die Früchte dieser Wurzeln und Bäume aber sind Thaten, Worte, Gedanken, von denen die guten aus dem guten Willen, die bösen aber aus dem bösen hervorgehen.

Es macht aber der Mensch den guten Baum aus, wenn er Gottes Gnade empfängt. Denn nicht macht er sich aus einem bösen zu einem guten durch sich selbst, sondern aus jenem und durch jenen und in jenem, welcher immer gut ist: und nicht nur damit er ein guter Baum sei, sondern auch daß er gute Früchte bringe, ist es nothwendig, daß er durch dieselbe Gnade unterstützt wird, ohne welche er nichts Gutes thuen kann. Er selbst nämlich wirkt in den guten Bäumen die Frucht mit, welcher auch von außen durch irgend einen Diener begießt und pflanzt, und durch sich innerlich das Wachsthum gibt. Den schlechten Baum aber bildet der Mensch, wenn er sich selbst böse macht, indem er von dem unwandelbaren Guten abfällt: denn der Abfall von ihm ist der Ursprung des bösen Willens. Dieser Abfall begründet (initiat) nicht eine andere böse Natur, sondern befleckt die gut erschaffene Natur. Ist aber der Schaden geheilt, so bleibt keine Sünde zurück, weil der Natur zwar ein vitium innewohnte, aber das vitium nicht Natur war.

---

[1]) Op. imperf. V, 61. 62.

[2]) Ibid. V, 61.

Jene Possibilität also ist nicht, wie Pelagius meint, eine und dieselbe Wurzel des Guten und Bösen. Denn etwas Anderes ist die Liebe, die Wurzel des Guten, etwas Anderes die Begierde, die Wurzel des Bösen und sie unterscheiden sich so sehr von einander als Tugend und Laster. Aber jene Possibilität ist allerdings beider Wurzeln fähig: denn der Mensch kann nicht allein die Liebe, durch welche er ein guter Baum ist, sondern auch die Begierde haben, durch die er ein schlechter Baum ist. Aber die Begierde des Menschen, die ein Fehler ist, hat den Menschen zu ihrem Urheber oder den Verführer des Menschen, nicht aber den Schöpfer des Menschen. [1])

Der pelagianische Freiheitsbegriff ist ferner unverträglich mit der sittlichen Bestimmung des Willens, indem er ihre Verwirklichung nicht zuläßt. Wiewohl nämlich der Wille des Menschen das Böse kann, ja im Unterschiede von dem göttlichen können muß, so soll er es doch nicht thuen, weil es seinem Wesen nach nur negative Bedeutung hat; vielmehr soll er die in ihm gelegene Möglichkeit desselben durch stetige Verwirklichung des Guten aufheben und es unmöglich machen, d. h. von der formalen zur realen, mit der Nothwendigkeit identischen Freiheit des Willens im Guten gelangen. Eben eine solche durch die ethische Entwicklung hervorgerufene, die Möglichkeit des Gegentheils verneinende und bleibende Bestimmtheit des Willens läßt der in Frage stehende Begriff der Pelagianer vom freien Willen nicht zu, weil er ja sonst in der von ihnen behaupteten Unbestimmtheit, d. i. in seiner Freiheit aufgehoben würde. Muß der Wille, um frei zu sein, stets unbestimmt sein, so läßt sich auch nicht mehr der Zustand der Seligkeit als eine die Möglichkeit der Sünde, und ebenso nicht die Unseligkeit als eine das Können des Guten ausschließende Beschaffenheit des Willens begreifen. Ja noch mehr. Da die mit der Nothwendigkeit identische Freiheit des Willens im Allgemeinen die Form ist, in welcher der Wille Gottes selbst frei ist, so müßten die Pelagianer, wollten sie consequent sein, selbst Gott die Freiheit absprechen, dem das Können des Bösen nicht zukommt. Von diesen Gesichtspunkten hat schon Augustin den pelagianischen Begriff der Willensfreiheit verurtheilt. Wenn, entgegnet er Julian, nur das frei ist, was beides, nämlich das Gute und Böse wollen kann, so ist Gott nicht frei, welcher das Böse nicht wollen kann, von dem du doch selbst und in Wahrheit sagst, er könne nicht ungerecht

---

[1]) De grat. Chr. c. 18—20 (n. 19—21): Illa ergo possibilitas, non ut iste opinatur, una eademque radix est bonorum et malorum. Aliud est enim caritas radix bonorum, aliud cupiditas radix malorum, tantumque inter se differunt, quantum virtus et vitium. Sed plane illa possibilitas utriusque radicis est capax; quia non solum potest homo habere caritatem, qua sit arbor bona, sed potest etiam cupiditatem, qua sit arbor mala. Sed cupiditas hominis, quae vitium est, hominem habet auctorem, vel hominis deceptorem, non hominis creatorem.

sein, sowie er sich selbst nicht verleugnen kann.[1]) Aber durch deine Definition des freien Willens als ausschließlicher possibilitas **peccandi et non peccandi** nimmst du nicht allein Gott selbst die Freiheit, sondern auch die Heiligen werden in seinem Reiche den freien Willen verlieren, wo sie nicht werden sündigen können,[2]) nicht Gott selbst, aber doch den Engeln gleich, denen er nach dem Falle des Teufels zur Belohnung ihres guten Willens, mit welchem sie in der Wahrheit bestanden, das Geschenk ertheilt hat, daß nachher durch den freien Willen keiner ein neuer Teufel wurde.[3]) Wenn nun aber Gott nicht genöthigt wird das Gute zu wollen, und von keiner Nothwendigkeit gedrängt wird, weil er das Böse nicht wollen kann, da er ja schlechthin unwandelbar ist, sollte nicht auch der menschliche Wille einmal nicht sündigen können, ohne im Guten einer Nothwendigkeit unterworfen zu sein? Denn daß Gott aus Natur, der Mensch aber aus Gnade nicht sündigen kann, kann hierin keinen Unterschied herbeiführen. Will man aber doch von einer Nothwendigkeit reden, zufolge welcher etwas entweder sein oder geschehen muß, so ist die in Frage stehende jene selige Nothwendigkeit, durch welche man glückselig leben muß, und in eben diesem Leben nicht sterben, noch in's Schlimmere umgewandelt werden kann. Von dieser Nothwendigkeit, wenn man sie auch so nennen muß werden die heiligen Engel nicht bedrängt, sondern sie genießen sie: für uns aber ist sie eine zukünftige, nicht gegenwärtige.[4]) O sehnsüchtig erwartete Nothwendigkeit! Denn die Wahrheit wird sie uns so schenken, daß die Sicherheit eine gewisse ist, ohne welche jene unsere, einer Steigerung nicht fähige, weil schon vollkommene Seligkeit nicht sein kann.[5])

Anderseits ist der pelagianische Freiheitsbegriff ebenso unvereinbar mit der christlichen Vorstellung vom Teufel und führt er auf die origenistische Anschauung von der Apokatastasis der gefallenen Engel. Was behauptest du, fragt Augustin Julian, vom Teufel, von dem geschrieben steht, er sei von Anfang an ein Sünder; hat er die Möglichkeit oder die Nothwendigkeit zu sündigen? Wenn die Nothwendigkeit, so siehe zu, wie er nach deinen Erörterungen von der Sünde befreit werden kann; wenn aber die Möglichkeit, so kann er also auch nicht sündigen, kann er einen guten Willen haben, kann er Buße thuen und Gottes Barmherzigkeit erlangen, weil Gott ein zerknirschtes und demüthiges Herz nicht verachtet. Dieser Meinung huldigten Einige nach Origenes; aber wie du gewiß weißt, hat der katholische und gesunde Glaube dies nicht angenommen, weßwegen einige entweder beweisen

---

[1]) Op. imperf. I, 100. 102.
[2]) Ibid. VI, 10. 19. V, 61.
[3]) Ibid. I, 102.
[4]) Ibid. I, 103.
[5]) Ibid. V, 61.

oder wollen, Origenes selbst auch sei diesem Irrthum fremd gewesen. Es bleibt also, schließt Augustin, nur übrig, daß vor der Pein des ewigen Feuers selbst diese große Nothwendigkeit zu sündigen dem Teufel zur Strafe für seine große Sünde gereicht; deßhalb aber darf man sein Vergehen nicht entschuldigen, weil ja diese Strafe für eine sehr große Sünde stattfindet, so daß die Bosheit ihm eine Lust ist und er an der Gerechtigkeit keine Freude haben kann. Zu dieser pönalen Nothwendigkeit zu sündigen wäre er aber nicht gelangt, wenn er nicht zuvor mit freiem Willen ohne alle Nothwendigkeit gesündigt hätte. [1])

Die weitere Kritik des pelagianischen Begriffes der Freiheit des Willens ergibt sich aus der Darlegung der durch ihn bedingten Lehren, zunächst der Lehre von der Sünde, zu welcher wir sofort übergehen.

Drittes Kapitel.

Die Sünde.

Der äquilibristische Begriff der Pelagianer vom freien Willen erstreckt seine Folgen zuerst auf die Lehre vom Urstande des Menschen. Wenn der Mensch nur frei ist, indem sein Wille zum Guten und Bösen gleich geneigt ist, und seine Freiheit selbst die moralische Bestimmtheit nach der einen wie nach der andern Seite ausschließt, so kann der erste Mensch ursprünglich sich nur in einem sittlich unbestimmten Zustande oder im Stande der puren Natur befunden haben, aus dem er sich durch sich selbst zu einem sittlichen erst erheben sollte. Die ursprüngliche Unschuld des Menschen bestand darnach in völliger ethischer Unbestimmtheit und keineswegs in einer supranatural durch Gnade vermittelten Beschaffenheit seines Willens. In der That spricht Julian diesen dem naturalistischen Standpunkte angehörigen Gedanken auch aus. [2]) Indessen leugnet der Pelagianismus zunächst nicht

---

[1]) Op. imperf. V, 47. Ebenso VI, 10: Cur enim non adtendis, si pessima est facta natura, quae voluntate injusta incurrit in malum, poena vero injusta non potest recurrere in bonum; non humanam quam nobis objicis, sed angelicam quoque naturam pessimam factam? Nisi forte dices, etiam diabolum voluntate a bono lapsum, si voluerit, et quando voluerit, in bonum quod deseruit reversurum, et Origenis nobis instaurabis errorem.

[2]) Ibid. V, 59: Tantum itaque inter necessaria et possibilia interest, quantum inter conferta et inania. Ab utriusque ergo qualitatis, cujus aeque capax est, praejudiciis ipsa repugnantium susceptione defenditur. Habet ergo bonum necessarium in natura tantum, quantum ad honorem spectat auctoris; quod est innocentia nulli malo admixto naturaliter, proprii operis pro boni proprietate et accusatione mali receptrix.

so fast die Gnade in Beziehung auf die Natur als vielmehr die christliche Gnade, welche zu ihrer Voraussetzung die Sündhaftigkeit des gesammten Geschlechtes hat. Ebendeßhalb ist, wiewohl dieser letztere Gegensatz auf dem ersten beruht oder auf ihn zurückführt, sofort zur Lehre von der Sünde überzugehen.

Vor Allem ist aus dem Begriffe des freien Willens nach den Pelagianern ihr Begriff der Sünde zu bestimmen. Daß die Sünde an sich dem Pelagianismus etwas Verkehrtes und Nichtseinsollendes, weil mit dem Gesetze Gottes Widersprechendes ist, versteht sich von selbst und bedarf keiner weiteren Erörterung. Dagegen handelt es sich um ihr Verhältniß zum freien Willen, aus dem sie hervorgeht und dessen Product sie ist. Wenn der Wille nur frei ist, indem er das äquilibristische, an sich indifferente Vermögen des Guten und Bösen ist, d. h. wenn dem wirklichen Wollen des Guten oder Bösen keine entsprechende Bestimmung des Willens vorangeht, so ist die Sünde ausschließlich eine Handlung, nur Actus, existirt nur in ihm und wie nicht vorher so auch nicht nachher. Denn jede zuständliche Sünde oder Sündhaftigkeit würde, indem sie ja nur die dem Wollen vorangehende und ihr entsprechende Bestimmtheit des Willens ist, die ihm zugeschriebene, angeblich seine wahre Freiheit begründende stets gleichbereite Geneigtheit zum Guten und Bösen aufheben. Demgemäß muß die Sünde ihrem Begriffe nach als eine verkehrte Handlung des Willens bezeichnet werden, die ebenso sehr nicht erfolgen kann, als sie wirklich erfolgt. Ganz in diesem Sinne definiren denn auch die Pelagianer die Sünde und zwar, weil sie wissen, was davon zu ihren Gunsten abhängt, mit allem Nachdruck, nämlich als etwas ausschließlich Actuelles und Persönliches und eben deßhalb auch als eine ebensogut zu vermeidende Handlung. Wenn die Sünde, sagt Pelagius, dem Menschen eigen ist, so ist sie freiwillig: und wenn sie freiwillig ist, so kann sie vermieden werden. [1]) Jene Definition liegt ferner dem so häufig wiederholten pelagianischen Satz, daß der Mensch ohne Sünde sein könne, wenn er wolle, wiewohl in Wirklichkeit alle Sünder seien, sowie den Definitionen des Cälestius zu Grunde. Namentlich aber hat Julian, der überhaupt in der Begründung der pelagianischen Lehre gegenüber Augustinus methodischer verfuhr, den genannten Begriff hervorgehoben. Daß die Sünde ist, sagt er, beweisen die häufigen Fehler und die strengen Urtheile. Fragen wir, was sie sei, ob etwa ein aus vielen Elementen zusammengesetzter Körper, oder etwa ein besonders für sich bestehendes durch Denken (per cogitationem) von der Gemeinschaft mit den übrigen abgesondertes Element? Nichts der Art. Was ist sie also? Ein Begehren (appetitus) des freien Willens, das die Gerechtigkeit verbietet; oder der Wille zu thuen, was die Gerechtigkeit

[1]) De natur. et grat. n. 34.

verbietet und wovon es frei steht sich zu enthalten. Frei kann aber nur das genannt werden, was ohne irgend einen unvermeidlichen Naturzwang auf dem Rechte des emancipirten Willens beruht. Treffend und vollständig ist daher die Sünde bestimmt worden als der Wille zu thuen, was die Gerechtigkeit verbietet und wovon es frei steht sich zu enthalten. [1]) Der Wille aber, heißt es anderswo, ist die Bewegung der Seele, die es in ihrer Macht hat, entweder zur Linken nach dem Verkehrten zu neigen, oder zur Rechten nach dem Erhabenen zu streben, aber die Bewegung derjenigen Seele, welche bereits von dem Urtheil der Vernunft Gebrauch machen kann; welcher, wenn ihr Strafe und Ruhm oder im Gegentheil Vortheil oder Vergnügen vorgehalten wird, Hilfe und gleichsam Gelegenheit geboten, aber nicht eine Nothwendigkeit der einen von beiden Seiten auferlegt wird. Dieser Wille also, welcher alternirt, hat den Ursprung der Possibilität im liberum arbitrium empfangen: die Existenz des Werkes selbst aber empfängt er von sich selbst und es gibt durchaus keinen Willen, bevor er will, noch vermag er zu wollen, bevor er auch nicht wollen konnte; noch hat er beides in Bezug auf die Sünde, d. i. Wollen und Nichtwollen, bevor er den Gebrauch der Vernunft erlangt. Faßt man dieses zusammen, so ist offenbar die Definition ganz richtig: peccatum est voluntas retinendi vel admittendi quod justitia vetat, et unde liberum est abstinere. Diese Sünde also, die erkanntermaßen ohne den Willen Nichts ist, hat ihr Genus, d. i. ihren Ursprung mit dem eigenen Begehren genommen, während ihre Species sich in den Individuen vorfindet. [2])

---

[1]) Op. imperf. V, 28: constitit esse peccatum. Quaerimus quid sit; utrum corpus aliquod sit, quod ex multis compositum videatur, an singulare quiddam, sicut unum aliquod elementum, vel per cogitationem a reliquorum communione purgatum. Porro nihil horum est. Quid est ergo? Appetitus liberae voluntatis, quem prohibet justitia: vel ut definitione utamur priore: Voluntas faciendi quod justitia vetat, et unde liberum est abstinere. Considera ergo, utrum extra terminos definitionis hujus peccatum nequeat inveniri, ne alibi vagetur, quod nos comprehensum putamus. Consulamus ergo justitiam judicantis, ut et illius testimonio clareat, utrum bene cinctum sit his limitibus genus omne peccati. Imputatne Deus quod scit non posse vitari? At nulla justitia est, et summa deformitas: immo si hoc fiat, non puniuntur peccata, sed crescunt. A justo enim judice culpa puniri solet: ea si in ipsum arbitrum justitiae corruptione pervadat, vindicata est de judice, non punita. Non ergo imputat justitia in peccatum, nisi unde liberum est abstinere. Liberum autem dici non potest, nisi quod sine aliquo inevitabili naturalium coactu in jure emancipatae constiterit voluntatis. Optime ergo est finitum et plene: Peccatum est voluntas faciendi quod justitia vetat, et unde liberum est abstinere. — Conf. ibid. I, 40—70.

[2]) Op. imperf. I, 44—47: Hoc ergo peccatum, quod claruit nihil esse praeter voluntatem, constat genus, i. e., ipsam originem ab appetitu proprio suscepisse. Hujus species jam in unoquoque, qui dicuntur atomi, reperitur. — Conf. ibid. 104. — III, 156 seqq.

Aber wie entsteht nun die so definirte Sünde im Willen und durch den Willen? Eine psychologische für Asketen berechnete Erklärung hierüber gab Pelagius in seinem Briefe an Demetrias. Darnach entsteht die Sünde durch Einwilligung in die von Satan in die Seele geworfenen bösen Gedanken. [1]) Der eigentliche Ursprung des Sündigens liegt daher im bösen Gedanken, [2]) der, sobald er vom Willen angenommen ist, zur That werden will. [3]) Bei denjenigen Sünden, welche im Fleische zur Erscheinung kommen, wird der Wille aus seiner Indifferenz durch die dem Menschen von Natur innewohnende sinnliche Lust hervorgelockt und folgt er diesem Reize, z. B. der gula ac libido um so eher, je angenehmer derselbe ist. [4]) Um die Sünde also in ihrer Entstehung erklären zu können, nimmt Pelagius in der menschlichen Natur als solcher einen Hang zur Sünde an, dem der Wille, wiewohl er auch das Gegentheil wollen könnte, folgt. Ist diese Erklärung nun auch falsch, weil sie die Sinnlichkeit als eine schon verderbte vor aller Sünde voraussetzt, so ist sie doch noch denkbar bei denjenigen bösen Gedanken, deren Annahme durch den Willen mit Lust verbunden ist. Dagegen erweist sie sich völlig unzureichend in Absicht auf diejenigen Sünden, die im Geiste ihren Sitz haben und, wie Pelagius sagt, nicht nur keine Annehmlichkeit sondern sehr viele Bitterkeit besitzen, wie Neid, Haß, Hochmuth u. dgl. [5]) Unbegreiflich ist, wie der Wille sich aus seinem Entweder — Oder durch böse Gedanken, die durch keine Lust locken, vielmehr Unlust erregen, herausbringen läßt. Pelagius geräth hiebei aber auch noch in einen andern Widerspruch. Wenn es wahr ist, daß Sünden um so schwieriger abzulegen sind, je größer der Reiz ist, welcher die Seele dazu verlockt, mit desto geringerer Mühe sollte die Vermeidung der geistigen Sünden, die der Seele nur Bitterkeit bereiten und an denen sie keine Lust haben kann, verbunden sein, und sollte ihr Vorkommen im Leben seltener sein. Pelagius behauptet dies in der That; aber er muß von seiner Zeit das Geständniß ablegen, daß die dem Geiste eignenden Tugenden der Demuth, Bescheidenheit immer seltener würden. Die sinnlichen Vergnügen verachten wir aus Liebe zur Tugend, dagegen übernehmen wir Qualen aus Liebe zu den Lastern, ruft er aus! Schwierige und mühevolle Dinge greife ich mit Sicherheit an, und Leichteres zu vollbringen halte ich für unmöglich! Das Größte

---

[1]) Ep. ad Demetriad. c. 29. 31.

[2]) Ibid. c. 30.

[3]) Ibid. c. 31: In illa ergo tantummodo cogitatione peccatum est, quae suggestioni consensum mentis dedit: quae malum suum blande fovet, quae in factum gestit erumpere.

[4]) Ibid. c. 20.

[5]) Ibid. c. 20.

besiege ich, und soll doch von dem Geringen besiegt werden können! Zum Hohen und Steilen erhebe ich mich, und wenn es auf die Ebene kömmt, ermatte ich! Gerne fliehe ich, was ergötzt, und will nicht meiden, was Qual verursacht! [1]) So sehr steht seine Theorie im Widerspruch mit der Erfahrung des Lebens, und hätte er letzteres besser zu würdigen verstanden, wiewohl man ihm psychologischen Scharfblick im Einzelnen nicht absprechen kann, so mußte er zu einer ganz anderen Anschauung gelangen.

Eine metaphysische, an den aufgestellten Begriff der Freiheit des Willens sich streng haltende Erklärung über die Entstehung der Sünde hat dagegen Julian gegeben. Dieselbe leitet er mit einer Kritik der augustinischen Ansicht hierüber ein. Die allgemeine und erste Frage, wie überhaupt im Willen des Menschen die Sünde entstehen könne, beantwortet Augustin aus dem Nichts, aus welchem der Mensch erschaffen sei; denn indem der Mensch aus Nichts geworden, d. i. nicht aus dem Wesen Gottes hervorgegangen sei, könne er auch nicht wie dieser unwandelbar, müsse er vielmehr wandelbar sein, so daß die Möglichkeit der Sünde beim Menschen in seiner Geschöpflichkeit und der damit gegebenen Endlichkeit liege. Hiergegen nun protestirt Julian. Das den zeitlichen Dingen vorausgehende Nichts als ewig und zugleich als etwas Reales auffassend argumentirt er: Wenn das Böse deßhalb entstanden ist, weil die Beschaffenheit des dem zeitlichen Sein vorangehenden Nichts es verlangte, dieses Nichts aber ewig war, so ist die Sünde einmal etwas Naturnothwendiges, weil ihre Ursache eine Nothwendigkeit ist; soferne aber dieses Nichts ewig ist, ist die Sünde ihrer Natur nach selber etwas Ewiges. Und weil Alles aus Nichts entstanden, so muß, wenn es die Sünde hervorgerufen, auch alle Creatur, nicht blos die rationale für sündig gehalten, und die ganze Welt dem Teufel überantwortet werden. Dieses ist aber purer Manichäismus, mit dem also Augustinus in innerm Zusammenhang steht. Denn wie die Manichäer das Böse, das sie zunächst aus dem Willen, und weil dieser aus dem Menschen ist, vom Menschen ableiten, um es nicht auf Gott, dessen Werk der Mensch ist, unmittelbar selber zurückführen zu müssen, dem Princip der Finsterniß zuschreiben, gerade so sagt auch Augustin, das Böse sei aus dem Willen, und, weil dieser aus dem Menschen komme, aus dem Menschen, und schreibt er den Ursprung desselben, um ihn nicht in Gott zu verlegen, dessen Werk der Mensch ist, dem Nichts zu. Der Unterschied ist also nur der, daß die Manichäer die Nothwendigkeit der ersten Sünde als soliditas mala, als violenta substantia, Augustin aber als inanitas aeque tamen mala und damit als violentum aeque, sed nihilum auffaßt. Zu diesem Manichäismus kommt noch der Widerspruch, daß dem Nichts nicht nur als etwas noch gar nicht Existirendem

[1]) Ibid.

eine so große Kraft zugeschrieben wird, sondern daß es am Meisten vermögen soll, nachdem es durch Schöpfung der Dinge aufgehört hat zu existiren. [1])

Vergleicht man diese Auslassungen Julians mit Augustins Behauptungen selbst, so erhellt sofort, daß Julian zu denselben nur durch Verdrehung des wahren Sinnes der Lehre von dem Ursprunge der Sünde aus dem Nichts gelangte, dadurch nämlich, daß er einmal das Nichts als etwas Reales faßte, während damit doch nur die Verschiedenheit des Ursprunges des Menschen aus Gott von jenem des Sohnes Gottes und die Verschiedenheit seines Wesens von dem göttlichen bezeichnet werden soll; sodann daß er das Nichts sich als Grund der wirklichen Sünde dachte, während es doch nur die Bedingung für die Möglichkeit der Entstehung der Sünde im Menschen ist. Augustin hat ihm dies auch klar genug entgegengehalten; doch ließ er ihm diese Entgegnung nicht gelten. Wenn du sagst, die Behauptung sei nicht, deßhalb sei im Werke Gottes das Böse entstanden, weil es aus Nichts geworden, sondern deßhalb konnte es entstehen, weil es aus Nichts entstanden, so muß man zeigen, daß du dich in noch größere Schlingen verstrickst. Sagst du nämlich, nur die Möglichkeit, nicht die Nothwendigkeit des Bösen habest du den Kräften jenes ewigen Nichts zugeschrieben, so erwidern wir, dies, daß im Menschen der böse Wille entstehen konnte, ist wahrlich nichts anderes als der freie Wille (liberum arbitrium): denn deßhalb konnte der böse Wille entstehen, daß auch der gute entstehen konnte. Dies ist die Freiheit, in welcher sich die Vernunft übt, weßwegen auch vom Menschen gesagt wird, er sei nach dem Bilde Gottes erschaffen, durch das er alle übrigen Creaturen übertrifft. Wenn also dies, daß im Menschen der böse Wille entstehen konnte, nichts anderes als die Freiheit des Willens ist, und diese so wichtig ist, daß er durch ihre Zierde die übrigen lebenden Wesen übertrifft, so erklärst du mit deiner Behauptung, diese Possibilität sei deßhalb im Menschen gewesen, nicht weil er von Gott, sondern weil er aus Nichts gemacht worden sei, nach einem neuen seltsamen Dogma jenes Nichts, d. i. jene uralte Leere für die Ursache eines so großen Gutes, nämlich des freien Willens. Um letzlich die Sache durch eine kurze Frage zu beleuchten: Hältst du dies, daß, wie du sagst, der böse Wille nicht deßhalb entstehen konnte, weil der Mensch von Gott gemacht worden, sondern deßhalb, weil er aus Nichts gemacht worden, also dies, daß der Wille entstehen konnte, für ein Gut oder für ein Uebel? d. h. hältst du die facultas ipsa oriendae voluntatis, welche du dem Nichts zugeschrieben hast, für gut oder für ganz schlecht? Wenn du sie für gut hältst, ist nicht Gott, sondern das Nichts die Ursache des Guten. Wenn du aber, einsehend daß dies ganz unsinnig ist, sie für bös erklärst, wie du ja auch sagst, man dürfe sie nicht Gott, müsse

[1]) Op. imperf. V, 31—37. 39. 40. 54.

sie vielmehr dem Nichts zuweisen, so wirst du bezeugen, daß wir nicht aus Schlauheit Vermuthungen gegen dich aufgestellt, sondern im guten Glauben zu disputiren den schlechten Glauben deines Dogmas untergraben haben. Es bleibt also unerschütterlich fest stehen, was wir behauptet haben, nämlich daß du mit Manichäus selbst den bösen Willen des ersten Menschen der Nothwendigkeit eines ewigen Ursprunges imputirt hast. [1]) So siegreich ist indessen diese Polemik gegen Augustin keineswegs, wie Julian sie rühmt; denn um die Ansicht seines Gegners so kritisiren zu können, wie er es gethan, muß er sich dieselbe erst zurecht legen. Die Behauptung Augustins ist nicht, daß der Wille als solcher seinen Grund im Nichts habe, so daß dieses Ursache des Könnens des Guten wie des Bösen ist; nach ihm ist der Wille als Vermögen überhaupt Geschenk Gottes (Dei ergo, non nihili munus est liberum arbitrium); aber der Mensch ist von Gott nicht mit einem sittlich indifferenten, sondern mit einem guten Willen erschaffen worden, weßhalb es nicht die Frage sein kann, woher in ihm der gute Wille entstehen konnte, mit dem er erschaffen worden ist, sondern woher der böse, mit dem er nicht erschaffen worden. Die Möglichkeit des letzteren, d. i. des Abfalles vom ursprünglich guten Willen findet Augustin nun in der Schöpfung der menschlichen Natur aus Nichts, d. i. in ihrem Unterschiede von dem unwandelbaren Wesen Gottes, — in ihrer Wandelbarkeit. Diese Erklärung nun findet Julian seinem Freiheitsbegriff nicht convenirend, da sie auf der Vorstellung von der ursprünglichen sittlichen Güte des Willens nicht durch seine Actualität sondern durch die Gnade Gottes beruht. Daher er sie behufs einer negativen Kritik seinem Standpuncte, auf welchem der gute wie der böse Wille aus dem Willen als solchem hervorgeht, anpaßt und sodann Augustin die Absurdität zuschreibt, daß, wenn der böse Wille habe entstehen können, weil der Mensch aus Nichts erschaffen, auch der gute Wille, und also der Wille überhaupt durch das Nichts verursacht worden sei.

Hiernach bekannte sich Julian zu einer völlig entgegengesetzten Ansicht. Wenn nach ihm der böse Wille entstehen konnte, damit auch der gute entstehen konnte, und der Wille als Vermögen des Bösen eben so ein Gut ist wie der Wille als Vermögen des Guten, jedes Gut der menschlichen Natur aber von Gott kommt, so konnte der böse Wille des ersten Menschen entstehen, nicht wie Augustin wollte, weil der Mensch aus Nichts geschaffen war, sondern deßhalb, weil er von Gott erschaffen worden war. Der von Gott kommende Wille kann aber, weil Gott sonst Ursache der Sünde wäre, im Lehrsysteme der Pelagianer nur ein indifferenter sein. Mit jener Kritik der augustinischen Anschauung war daher Julian nur seiner eigenen An-

[1]) Op. imperf. V, 38.

sicht nahe gekommen. Da wie früher bemerkt der pelagianische Begriff des freien Willens als eines an sich sittlich indifferenten Vermögens ein durchaus negativer ist, so kann die Antwort Julians auf die erhobene Frage auch nur eine verneinende, und insoferne keine sein, wie er denn in der That an der augustinischen Vorstellung die mitgetheilte Kritik nur in diesem Interesse geübt hat.

Das lediglich vom Verstande beherrschte und daher in Antithesen sich bewegende Denken Julians muß jede selbst nur die Möglichkeit des Sündigens erklärende Beschaffenheit des Willens als eine über diesem stehende, ihn in seinem Wollen bestimmende, und daher seine Freiheit aufhebende Nothwendigkeit zurückweisen. In der That erklärt Julian die Frage, woher der böse Wille sei, für eine widerspruchsvolle. Hören wir ihn hierüber selbst. Ihr fragt mich, der ich leugne, daß es eine Natur des Bösen gebe, ob ich Antwort darauf zu geben vermöge, woher der böse Wille selbst im ersten Menschen entstehen konnte. Darauf erwiedere ich, daß ihr nicht versteht, was ihr sagt. Der Wille nämlich ist nichts Anderes als die von allem Zwange freie Bewegung der Seele. Ihr fragt also nach der Nothwendigkeit einer Sache, die nicht bestehen kann, wenn sie einer Nothwendigkeit unterworfen ist. Wenn dieser freien, in ihrem Ursprung jedes ruhelosen Zwanges ledigen Bewegung der Seele eine Ursache, die älter als sie ist, gegeben wird, so wird sie durchaus nicht hervorgerufen, sondern aufgehoben. Denn der Name des Willens selbst hat keine andere Bedeutung, als daß er seine Bewegung nicht einer Ursache (der Natur, **materiae**) verdankt. Wenn man also fragt, woraus der Wille entstanden sei, und damit nach etwas, was älter als der Wille selbst ist, forscht, so forscht man nicht nach seinem Ursprung, sondern nach seinem Untergang: denn man sieht durchaus nicht ein, wie er, wenn man ihn entweder der Finsterniß oder dem Nichts zuschreibt, noch existirt; auch kann nicht mehr von dem Willen die Rede sein, welcher nur in der zwanglosen Bewegung der Seele bestehen kann. Wenn also irgend einer Zwang ausübt, so ist zwar eine Bewegung, aber kein Wille da, dessen Bedeutung jener zweite Theil der Definition, nämlich die Zwanglosigkeit (**cogente nullo**) vervollständigte. Wenn der Wille demnach nichts anderes als die von Nöthigung freie Bewegung der Seele ist, so fragt man in völlig verkehrter Weise nach dem Ursprunge einer Sache, deren Beschaffenheit untergeht, wenn ihr Etwas vorausgeht (**si praevenitur**). Erwäge daher, was deine Frage, woher der böse Wille selbst wie ein schlechter Baum im ersten Menschen entstehen konnte, und dein Bekenntniß, der Wille habe einen Anfang genommen, zu bedeuten habe. Der Wille nämlich ist die durch Niemand abgenöthigte Bewegung der Seele. Alles, was Natur ist, nöthiget das, was darauf folgt, zu sein: wenn aber der Wille durch vorangehende Ursachen genöthigt wird, hört er alsbald auf zu sein und verliert er seine Beschaffenheit, wenn er seinen

Ursprung empfangen hat. [1]) An einer andern Stelle geht Julian in der Verneinung noch viel weiter. Du fragst, woher selbst der böse Wille im ersten Menschen entstanden sei. Ich antworte, aus der von aller Nöthigung freien Bewegung der Seele. Du fragst, und woher diese Bewegung selbst? Ich erwiedere: Was forschest du, woher sie sein konnte, oder wovon sie genöthigt worden, zu sein? Wenn du etwa behauptest, was du auch geschrieben hast, sie habe ihre Existenz daher, woher sie eben genöthigt worden sei, so entgegne ich, daß du Widerspruchvolles im Munde führest. Du fragst nämlich, wer dasjenige genöthigt habe, was nur sein kann, ohne daß Einer es nöthigt; weil dies durch seinen Widerspruch sich auflöst, so ist die Frage, welche keinen Zusammenhang hat, ohne jeglichen Sinn. Die Frage, woher selbst der böse Wille, ist daher eine ganz alberne. Denn indem du nach dem Woher fragst, forschest du nicht nach der Veranlassung, sondern nach dem Ursprung, d. i. nach der Natur desselben; wenn aber der Wille durch jenes Woher die Natur empfängt, so fällt in seiner Definition das Moment cogente nullo weg; wogegen das Festhalten an der Definition das Präjudiz seiner Entstehung ausschließt. Nicht deßhalb also sündigte der Mensch, weil er aus Nichts gemacht worden, nicht deßhalb, weil er von Gott geschaffen, nicht deßhalb, weil er aus der Finsterniß gemacht, nicht deßhalb, weil er mit freiem Willen gemacht worden ist, sondern deßhalb sündigte er, weil er wollte, d. i. deßhalb hatte er einen bösen Willen, weil er wollte. [2]) Daher gibt Julian schließlich den Rath, zu unterlassen, nach dem Ursprung des Willens zu fragen, weil die Annahme einer höher gelegenen Ursache, aus welcher er abgeleitet werde, im Widerspruch mit seinem Wesen stehe. [3])

Nach solchen Erklärungen sollte man erwarten, daß Julian über die positive Beantwortung der Frage nach dem Ursprunge des bösen Willens völlig hinweggegangen sei. Gleichwohl versuchte er eine Lösung derselben zu geben. Von vornherein muß jedoch klar sein, daß diese Frage, da ihm jede dem Willen vorangehende moralische Bestimmung nur identisch mit der Naturnothwendigkeit war, und er also hiebei auf seinen Begriff des freien Willens als eines an sich indifferenten Vermögens angewiesen war, ein unlösbares Problem bleiben mußte. Sein Versuch bestätigt unsere Behauptung vollkommen. Er schreibt: Man fragt, woher jener erste böse Wille im Menschen entstanden sei. Ich antworte, a motu animi cogente nullo. Man

---

[1]) Op. imperf. V, 40. 41.

[2]) Ibid. c. 60.

[3]) Ibid. c. 42: Cum ergo bene definita sit voluntas, Motus animi, cogente nullo, quid quaeris superius caussas, quas definitio voluntatis exclusit? Expendite igitur quid sit voluntas et desinetis inquirere unde sit voluntas. Voluntas est enim motus animi, cogente nullo: vos si tentetis ire dimidio ungue superius, statim constituta convellitis.

entgegnet, ob er im Werke Gottes zum Vorschein gekommen? Wir bejahen, daß dies wahr sei. Man fragt weiter, warum wir, die wir von einem naturale peccatum nichts wissen wollen, dies nicht leugnen. Antwort: weil im Werke Gottes diese Sünde a possibili und nicht a necessario entstanden ist. Das Natürliche also ist nothwendig, das Mögliche aber freiwillig. Und eben deßhalb schreiben wir wie die Sünde der freien Bewegung, so die Natur Gott als ihrem Schöpfer zu. Es ist also die menschliche Natur ein gutes Werk Gottes; es ist die libertas arbitrii, d. i. die possibilitas vel delinquendi vel recte faciendi ein gleich gutes Werk Gottes. Beides wird dem Menschen a necessario zu Theil und keines von diesen beiden Dingen ist die Ursache des Bösen. Aber jenes Nothwendige erstreckt sich nur bis hieher: sofort entsteht der Wille zwar in ihm, aber nicht aus ihm. Dasselbe ist nämlich des Willens fähig, aber nicht davon erfüllt und es bewirkt die Verschiedenheit der Verdienste nicht, sondern empfängt sie erst. [1]) Hiernach entsteht also der gute und böse Wille aus der grund- und inhaltlosen Possibilität des Guten und Bösen, aus der einen und selben leeren Capacität des einen wie des andern. Ueber die Art und Weise selbst aber, wie es im menschlichen Willen zum Willensacte kömmt, äußert sich Julian folgendermaßen: Contrariorum enim una capacitate ab utrorumque praejudicio vindicatur; i. e. nec malae voluntatis, nec bonae caussa et necessitas dici potest, quae utramque sic recipit, ut neutram compellat exsistere. Necessariorum ergo singularis ductus, et unum quodam modo filum est, velut geometrica illa sine latitudine longitudo est, nec hic unio dividi potest. Quamdiu ergo singularis extenditur, vim naturae suae tenet: at ubi ei occurrit quod in diversa findatur, illud necessarium illico terminatur. Id est, bonus Deus bonum fecit hominem. — Et incipere et bene incipere substantiam a necessarii unione dirigitur. Accipit etiam arbitrii libertatem; aeque adhuc necessarii linea continetur: sed jam necessariorum finis est; hinc finduntur in contraria voluntates. Ad unionem ergo necessarii divisionis natura non pertinet. Ita possibilitatem habere cogimur; uti autem vel bene vel male ipsa possibilitate non cogimur. Ita fit, ut etiam possibilitas peccandi capax boni malique, sed voluntarii sit: quoniam boni proprii capax esse non poterat, nisi capax esset et pravi. [2]) Wie man hieraus sieht, gibt Julian keine eigentliche Erklärung,

[1]) Ibid. V, 55. 56: Est igitur natura humana bonum opus Dei: est libertas arbitrii, i. e., possibilitas vel delinquendi, vel recte faciendi, bonum aeque opus Dei. Utrumque hoc homini a necessario venit: neutra de his duabus rebus mali caussa est. Sed huc usque necessaria illa venerunt: jam voluntas quidem in his exoritur, sed non de his. Capacia voluntatis sunt quippe non plena; nec faciunt, sed accipiunt diversitatem meritorum.

[2]) Ibid. 57. 58.

ern nur eine die Frage ungelöst lassende Beschreibung der Entstehung guten und bösen Willens. Mit Recht bemerkte daher Augustinus hierüber: ar sagst du nicht, daß der Mensch von sich selbst einen guten oder bösen len habe, sondern daß er in ihm, nicht aus ihm (in illo, non de illo) tehe. So geschieht es, daß durch deine wunderliche Weisheit weder Gott Menschen recht gemacht hat, sondern nur daß er recht sein konnte, wenn wollte; noch daß er selbst sich dazu macht, sondern man weiß nicht durch chen Zufall recht wird, weil auch nicht aus ihm, sondern man weiß nicht er oder wie in ihm der Wille entsteht, durch welchen er recht wird. [1])

Viertes Kapitel.

Die Erbsünde.

Die entwickelten Begriffe der Willensfreiheit und der Sünde sind scheidend für die pelagianische Anschauung von der Erbsünde, indem beide e letztere vollständig bedingen. Die eigenthümliche Auffassung der Pelaner von der Erbsünde begründet aber auch ihre Anschauung über Wesen o Wirksamkeit der christlichen Gnade. Je mehr es ihnen um letztere zu thuen r, desto ausführlicher, so zu sagen unerschöpflicher sind sie in ihren gumentationen gegen Augustin's Lehre vom peccatum originale. Gegenüber indifferentistischen Vorstellung vom freien Willen ist die Lehre von der bsünde nur die Behauptung, daß der Wille des Menschen dermalen sich ht in jenem unentschiedenen Zustande befinde, sondern nach der Seite des sen vor aller Actualität inclinire. Da diese Willensbeschaffenheit eine von am ererbte ist, so entsteht vor Allem die Frage nach der Möglichkeit er solchen Veränderung des Willens durch actuelle Sünde in Adam selbst; n was von ihm auf Alle übergehen soll, muß vorerst in ihm selbst sein. n den Pelagianern ist es der Bischof von Eclanum, welcher die Sache diesem Punkte angefaßt und mit seinen Begriffen von Freiheit des illens und Sünde rechnend die bezeichnete Frage beantwortet hat.

Da Julian den concreten Begriff des freien Willens in dessen Indifferenz s Guten und Bösen setzt, so kann für ihn die Behauptung der Bestimmtit des Willens in Adam durch seine erste Sünde keinen andern Sinn ben, als daß der erste Mensch durch die Sünde das liberum arbitrium rloren habe. Die nächste Frage ist ihm daher, ob der freie Wille, nachdem angefangen das eine von beiden ihm möglichen Dingen zu wollen, diese ppelte Möglichkeit verloren habe, d. h. ob der Wille durch den Gebrauch

[1]) Ibid. 57.

seiner Kräfte der Freiheit verlustig gegangen [1]) und an ihre Stelle die Nothwendigkeit zu sündigen getreten sei? [2]) Eine solche Behauptung erschien ihm in mehr als einer Beziehung als ein Widerspruch. Zunächst ist sie unverträglich mit dem von ihm aufgestellten Begriffe des freien Willens. Wenn nämlich, wie gezeigt, der Wille frei ist nur dadurch, daß er auch die possibilitas peccandi besitzt, und wenn es demnach zu seiner Natur gehört, das Gute und das Böse, und zwar das eine wie das andere zu können, so kann der Wille dadurch daß er sündigt seine Freiheit so wenig verlieren, daß er vielmehr durch die Sünde Zeugniß von seiner Freiheit ablegt: denn das Werk der Possibilität ist doch ein Beweis von der Freiheit. [3]) Wie beschaffen, fragt Julian seinen Gegner Augustin, glaubst du, daß der nach deinem Geständniß den ersten Menschen ertheilte freie Wille gewesen sei? Gewiß so, daß sie die Bewegungen der Seele wechseln und entweder das Böse thuen oder davon ablassen, oder die Gerechtigkeit meiden oder bewahren konnten. Der Wille zu sündigen wäre also nicht gewesen, wenn nicht die Möglichkeit zu wollen vorangegangen wäre. Diesen freien Willen nun, sagst du, hätten sie, nachdem sie von dem eigenen Willen, d. i. von der Bewegung der Seele ohne irgend eine Nöthigung Gebrauch gemacht, verloren; kann man etwas Unsinnigeres denken? Um nämlich die ausgesprochene Bedeutung deines Argumentes festzuhalten, so sagst du, diejenige Sache, welche nur wegen des Willens ertheilt worden, sei wegen des Willens verloren gegangen; die Sünde nämlich ist nichts anderes als der böse Wille, die Freiheit aber ist allein dazu gegeben, daß sie den Willen nicht zwingt, sondern ihm gestattet zu entstehen; diese Freiheit nun, behauptest du, habe ihre Beschaffenheit durch das Werk des Willens verloren, so daß sie durch das untergegangen sein soll, wodurch allein sich ihre Kraft erweist. Der böse Wille also ist keine Frucht, sondern ein Zeugniß der Freiheit. Die Freiheit aber ist nichts anderes als die Possibiliät des Guten und Bösen, aber des freiwilligen. Wie konnte es also geschehen, daß sie durch das zu Grunde ging, wodurch ihr Vorhandensein sich erweist, indem der böse Wille und der gute

---

[1]) Op. imperf. VI, 9: Ceterum illud aliud longe longeque deformius, quod possibilitatem operandi initio ais operationis absumtam, i. e., ut liberum arbitrium (quod non est aliud quam possibilitas peccandi et non peccandi, nulli partis alterutrae subdita violentiae, sed quae habeat facultatem in quod voluerit latus suopte insistendi arbitratu), postquam coepit alterum velle, utrumque posse perdiderit.

[2]) Ibid. VI, 7. 8: Libertas, inquit, arbitrii, post quam se uti coepit, vires suas perdidit. Et ut conversi ad eum, pedetentim omnia perscrutemur: confiteris nempe primum hominem effectum esse arbitrio libero, bonumque a Deo conditum, nulla ab exordio peccati tabe pollutum; sed conditionis innocuae sponte deinceps praevaricatum, coactionem inevitabilem cunctis ex se oriundis intulisse peccandi.

[3]) Ibid. V, 51: — Opus ergo possibilitatis testimonium est liberi animi.

Wille nicht das Verderben sondern der Erweis der Freiheit ist? Was Unerhörtes, was Unverhofftes hat sich daher ereignet, als der Mensch sündigte, daß dadurch die Einrichtungen Gottes zusammenstürzten? Er war so gemacht, daß er sündigen und nicht sündigen konnte; als er sündigte, that er, was er zwar nicht sollte, aber doch konnte; weßwegen sollte er also jenes Vermögen einbüßen, welches dazu ertheilt war, daß er wollen und nicht wollen konnte, was er gewollt hat? [1])

Es ist nur die Kehrseite dieser Ausführungen, wenn Julian gegen die Behauptung, der erste Mensch habe durch die Sünde die Freiheit des Willens eingebüßt, ferner erwiedert, daß Adam alsdann ebenso der Freiheit verlustig gegangen wäre, wenn er statt der Sünde das Gute gethan hätte; denn geht das liberum arbitrium durch den bösen Willen verloren, so büßt man es auch durch den guten Willen ein. Glaubst du, fragt er den Bischof von Hippo, der Mensch sei so erschaffen worden, daß er diese Nothwendigkeit der gewählten Qualität nach beiden Seiten hin erduldete, d. h. daß er, wenn er das Gute gewollt hätte, ferner nicht mehr sündigen konnte, und wenn er das Böse gewählt, sich nicht mehr bessern konnte? oder daß die Nothwendigkeit des Bösen nur der bösen Seite folgte, auf der guten aber sich der Art nichts ereignen konnte, sondern daß er stets den Gefahren der Veränderung ausgesetzt war (periculis varietatum pateret)? Von diesen beiden Fällen wähle nun welchen du willst. Wenn du behauptest, die Natur sei erschaffen worden, daß sie nur die Nothwendigkeit des Bösen erlitt, so unterliegt es keinem Zweifel, daß sie als eine ganz häßliche definirt wird, da ihr ja die Gewalt der schlimmeren Seite allein zugetheilt wird, und wurde Adam auch als solcher befunden, der eine böse Natur hatte und von der begangenen freiwilligen Sünde bleibt nicht ein Schatten zurück, unter

---

[1]) Op. imperf. VI, 11: Ut enim vis argumenti tui expressa teneatur, dicis non rem periisse propter voluntatem, quae data non est nisi propter voluntatem: peccatum quippe nihil est aliud quam voluntas mala; libertas autem ad hoc solum data est, ut voluntatem non cogeret, sed permitteret exoriri: hanc autem tu libertatem conditionem suam dicis voluntatis operè perdidisse, ut per hoc interiisse credatur, per quod solum probatur vigere. Voluntas ergo mala, non quidem fructus, sed testimonium libertatis est. Libertas autem nihil est aliud quam possibilitas boni malique, sed voluntarii. Qui ergo fieri potuit, ut per hoc interiret, per quod proditur instituta, cum mala voluntas et bona voluntas non exitia sint, sed praeconia libertatis? Ac per hoc quantum distat inter officia atque discrimina, tantum inter opinionem tuam et rationem arbitrii liberi, cui excidium putas de malis laudibus comparatum. Quid ergo novum, quid insperatum delinquente homine accidit, per quod Dei instituta corruerent? Factus est qui peccare et non peccare posset: cum peccavit, fecit quod non debuit quidem, sed potuit tamen: per quid igitur facultatem illam perderet, quae ad hoc fuerat instituta, ut posset velle, posset nolle quod voluit. — Conf. IV, 103.

dem du dich verbergen könntest. Der Annahme des andern Falles widerspricht das sittliche Verhalten der Stammeltern vor der Sünde. Wenn du erklärst, daß auch bezüglich der Seite des Guten das eingetroffen wäre, nämlich daß Adam, wenn er das Gute gewollt hätte, nicht mehr sündigen konnte, so entgegne ich mit der Frage: Warum hat er denn gesündigt? Warum erfuhr er keine Nothwendigkeit des Guten an sich, so daß er, der doch eine Zeit lang, bevor er sündigte, Gott gehorsam war, den Nachstellungen des Teufels unzugänglich erschien? Denn nicht sofort nach dem Eintritt der Seele in den von Erde gebildeten Leib entbrannte er von der Lust am bösen Willen. Vielmehr liest man, daß er, zur Bebauung und Bewachung des Paradieses bestimmt, von Gott das Gebot empfangen habe, daß er von allen Früchten essen dürfe, und sich nur von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen in Gehorsam enthalten solle. Bevor also aus seiner Seite der Leib des Weibes gebildet wurde, blieb er dem Befehle gehorsam und war er ein unschuldiger Bebauer des anmuthigen Landes: nachher aber verdiente er sich die Hilfe einer ihm ähnlichen Genossin. Diese Unterscheidung der Zeiten legt uns der Glaube der Schrift nahe. Nachdem aber Adam sich das Weib gegeben sah, diente er dem Gebote Gottes mit solcher Pflichttreue, daß er das Gesetz, das er empfangen, auch dem Weibe bekannt machte. Also nicht blos als Beobachter, sondern auch als Lehrer des göttlichen Gebotes unterrichtete er Eva in der Ehrfurcht vor dem Befehlenden, in der Art der Unterwürfigkeit und der Ursache der Furcht. Darin hat es seinen Grund, daß selbst das Weib, welchem Gott kein Gebot ertheilt hatte, dem an es herantretenden Teufel sorgfältig widerstrebend die Lügen der Schlange gleich anfangs zurückwies und sagte, nicht die Enthaltsamkeit von allen Bäumen, sowie sie erdichtet hatte, sondern bei Gestattung aller Früchte sei nur ein Baum verboten, und sei mit der Furcht vor dem Tode gedroht worden, welche den Uebertretern mit Recht folgte. Nicht also eine nur kurze Zeit erscheint Adam als Beobachter des Gebotes, sondern auch Eva hatte Sorge um die Ehrfurcht gegen Gott, welche durch die Lust an dem Erkennen und Sein wie Gott (amore scientiae et divinitatis) dahin schwand. Warum nun hat jene Gerechtigkeit, jene Devotion, welche in Adam lange, in Eva eine Zeit lange lebendig war, die Possibilität zu sündigen nicht hinweggenommen, so daß die Nothwendigkeit des Guten sie gegen die schädlichen Ueberredungskünste unüberwindlich machte? Sie waren also gehorsam so lange als sie wollten, und verloren doch nicht durch das Verdienst der Devotion die Fähigkeit zu sündigen; endlich fielen sie; also konnten sie offenbar auch nachdem sie gesündigt, keineswegs die Kraft der Besserung verloren haben. Daher ist all' deine Einbildung dahin: jene Sünde der ersten Menschen hat weder die Nothwendigkeit irgend welcher Vergehen bewirkt, noch ist sie zur Natur geworden, sowie die vorausgegangene Gerechtigkeit

weder die Nothwendigkeit der Tugenden zur Folge hatte, noch sich die Wege der Saamen vindicirte. [1])

Die Behauptung, durch die Sünde sei in Adam an die Stelle des Sündigenkönnens die Nothwendigkeit zu sündigen oder die Unfreiheit des Willens getreten, erschien Julian ferner als ein arger Widerspruch mit dem Begriffe der Sünde, die ihm ausschließlich That des freien Willens ist; sie war ihm der anderen Behauptung gleich, das was anfangs möglich gewesen, sei durch Adams Fall nothwendig, oder weil nach Julian das Nothwendige als das vom freien Willen Unabhängige die Natur begründet, die Sünde sei zur Natur geworden. Dies aber hält Julian für eine Absurdität. Den Beweis hiefür sucht er durch Definition des Möglichen und Nothwendigen und durch Bestimmung des Verhältnisses beider zu einander zu führen. Alles was geschieht, entwickelt er, existirt entweder auf nothwendige oder mögliche Weise. Unter Nothwendigkeit verstehe ich aber hier nicht, was man gewöhnlich nützlich nennt, sondern was durch größere Ursachen genöthigt worden ist. Nothwendig nennen wir also, nicht was in der Macht des Willens ist, sondern was die vis existendi erleidet. Möglich aber nennen wir, was weder rücksichtlich der Existenz noch Nichtexistenz eine Nothwendigkeit erfährt, sondern unter gewissen Bedingungen (certis modis) sowohl sein als nicht sein kann. Julian verdeutlicht diese Definitionen an Beispielen. Daß Gott die Welt schuf, das kömmt ihm a possibili und nicht a necessario zu, d. h. seiner Allmacht war es möglich, hervorzubringen was sie geschaffen, nothwendig jedoch war es für ihn nicht, da er von Niemanden genöthigt wurde zu schaffen; sondern er schuf, weil er wollte, und hätte wahrlich nicht geschaffen, wenn er nicht gewollt hätte. Aber was dem Urheber a possibili zu Gebote stand, das wurde im Geschöpfe a necessario gemacht, d. h. es war der Welt, welcher vom Schöpfer zu existiren befohlen wurde, nicht möglich zu sein und nicht zu sein, sondern sie wurde zur Existenz genöthigt, da ihr der Allmächtige das Wesen gab (cui omnipotens mandabat essentiam). Es ging also das in die Nothwendigkeit des Geschaffenen über, was von der Possibilität des Schaffenden gekommen war. Er machte auch verschiedene Naturen und verschiedene Arten in den Naturen mit Wahrung derjenigen Ordnung, welche mit dem Anfange der Dinge entstand, so daß einiges nothwendig, anderes möglich war. Was immer also die Creaturen von Natur (naturaliter) haben, das ist ihnen a parte necessarii zu Theil geworden. Diejenigen aber, deren Leben in einem Processe verläuft (qui autem sentiunt in processu), empfangen nicht immer a necessario, sondern vieles a possibili. Dies kann man an allen Körpern wahrnehmen. Es ist die Natur der Körper, daß sie sich durch Zusammensetzung bilden, und durch Theilung auflösen: für die Wunde ist

[1]) Op. imperf. VI, 12.

also empfänglich, was den Untergang erleidet. Daß die Körper also verwundet werden können, haben sie a necessario; daß sie aber verwundet werden, a possibili. So ist die Natur der Possibilität a necessario, während der Effect der Possibilität nicht nothwendig ist.

Von diesen Bestimmungen nun Anwendung auf den menschlichen Willen machend sagt Julian: Gott schuf den Menschen mit freiem Willen, mit guter Natur, aber so, daß sie für die Tugenden empfänglich war, welche sie aus sich mit freier Seele erwerben würde, weil der freie Wille anders nicht bestehen konnte, als daß er auch die Möglichkeit des Sündigens hatte. Die Freiheit hat der Mensch also a necessario, den Willen aber a possibili. Er kann nicht nicht frei sein, aber kann zu keinem von beiden Willen genöthigt werden, und der entstandene Effect der nothwendigen Sache ist möglich. Im Möglichen kann also gesündigt werden, im Nothwendigen nicht, weil das Nothwendige nicht dem actor sondern dem auctor selbst zugeschrieben wird und dies, daß der Mensch kann, ganz von Gott ist, während das Mögliche dem Handelnden zukömmt. [1]) Faßt man dieses Argument zunächst von seiner formal logischen Seite auf, so will Julian damit behaupten: weil der Unterschied zwischen dem Möglichen und Nothwendigen ein fester und kein auch nur irgendwie fließender ist, so kann was seinem Begriffe nach möglich ist, auch nicht zum Nothwendigen werden. Auf das Materielle übertragen heißt diese spröde Dialektik, deßhalb weil die Sünde vermöge ihres Verhältnisses zum freien Willen, welcher ihre Ursache und dessen Werk sie ist, ihrem Begriffe nach das Mögliche ist, kann sie im ersten Menschen nicht den Charakter des Nothwendigen angenommen haben; denn nicht nur wäre sie in ihrem Begriffe, sondern zugleich auch der Wille in seiner Freiheit aufgehoben.

Doch dies, argumentirt Julian weiter, sei nicht der einzige Irrthum, in welchen die Unterlassung der Unterscheidung zwischen Möglichem und Nothwendigem führe. Da nämlich dasjenige, was an und in der Creatur nothwendig sei, zu ihrer Natur gehöre, die Natur aber von Gott als ihrem Schöpfer herrühre, so werde durch die Behauptung, in Adam sei die erste Sünde, d. i. das possibile zum peccatum necessarium sive naturale geworden, Gott selbst zum Urheber der Sünde Adams gemacht. [2]) Ist näm-

---

[1]) Op. imperf. V, 45. 46. 47: In possibili ergo peccari potest, in necessario non potest; quia (a) necessario non actor, sed auctor ipse censetur; atque hoc quod potest homo ex integro Dei est, a possibili autem ipse actor expenditur.

[2]) Op. imperf. V, 49: Tantum ergo valet ista distinctio, ut si nescientes, quod a possibili incipit, in necessarium concludamus, omnia crimina ad Deum recurrant. Quod Manichaeus videns tenebras peccati excogitavit auctores: non enim valuit inter possibile necessariumque distinguere. Omne ergo quod naturaliter habet homo, a necessarii parte sortitus est: quia non potuit aliter esse quam factus est.

lich, meint er, an die Stelle der Möglichkeit zu sündigen durch die Sünde die Nothwendigkeit getreten, so hat Gott den Menschen zum Sündigen erschaffen. Denn, fragt er diese auf Prädestinatianismus lautende Beschuldigung begründend, wen kann man noch überzeugen, daß Gott den ersten Menschen nicht für die Vergehen bestimmt habe, wenn er ihn des Vermögens sich zu bessern beraubte und ihn mit so verkehrter Seele ausrüstete, daß sein Irrthum ihm nicht mißfallen konnte, daß er keine Rückkehr zur Tugend hatte und nach vollbrachter Sünde nicht mehr besser wurde, und wenn er ihm, damit er nicht etwa Lust bekäme je wieder seine Rechtschaffenheit zu erlangen, selbst die Möglichkeit der Besserung benahm? Wahrlich wenn seine Beschaffenheit der Art war, daß er für sein ganzes Leben hienieden durch den einen Sündenfall die Kraft der Besserung verlor, so ist er aus keinem andern Grunde erschaffen worden, als um zu fallen; ja richtiger sagt man von ihm, er sei nicht nur gefallen, sondern für immer liegen geblieben, wenn ihm in Bezug auf Sittlichkeit nicht mehr gestattet wurde aufzustehen. Von welcher Beschaffenheit war also jene Freiheit, welche ihm vorher ertheilt worden sein soll, wenn er von zwei entgegengesetzten Qualitäten die schlimmere **a necessario**, die bessere **a mutabili** empfing, ja wenn er von der Tyrannei der Sünde occupirt der **facultas resipiscentiae** beraubt wurde. Greulich also war der Zustand des ersten Menschen selbst von Anfang an, wenn er von Gott so unglücklich erschaffen worden ist, daß er für den Fall, daß er in Sünde geriethe, durch ewige Nothwendigkeit zu sündigen gebunden werden sollte. [1])

Augustin hatte seine Behauptung einer Verschlimmerung der menschlichen Natur durch Adams Sünde, wiewohl diese eine persönliche That gewesen sei, durch den Satz motivirt, daß das Werk (d. i. die Sünde) des Werkes Gottes in das Werk Gottes eingedrungen sei. Dies bekämpft nun Julian unter Bezugnahme auf die oben entwickelten Begriffe des Möglichen und Nothwendigen folgendermaßen: Du bist völlig blind an Verstand geworden, als du den Schluß machtest: Wie das Böse, das nirgends war, in dem Werke Gottes entstehen konnte, so ging es auch, sobald es existirte **naturaliter** durch das Werk Gottes hindurch. Denn offenbar hast du dich in einen gewaltigen Irrthum verwickelt mit der Behauptung, die im ersten Willen empfangene Sünde, die **a possibili** zum Vorschein gekommen, sei in's Nothwendige verwandelt worden, so daß wie die freie Bewegung der Seele entstehen konnte, sie ebenso ohne freie Bewegung in die Naturnothwendigkeit übergehen konnte. Aber wisse, daß Gott Urheber des Nothwendigen ist. Wenn also Gott das in den Naturen thut, was die Seele in Schuld gethan hat, so ist er nothwendig ebenso schuldig, wie jener, dessen Willen er anklagt.

---

[1]) Ibid. VI, 10.

Ja je mehr das Nothwendige als das Mögliche ist, ein desto größeres Verbrechen ist es, Sünde einzuschaffen als zu thuen (tanto scelestius est ingenerare quam usurpare peccatum). Also konnte die Sache des Willens nicht in die Natur eindringen, und wir behaupteten mit Recht, daß ein Uebergang des Werkes des Teufels in das Werk Gottes unzulässig sei. Werk des Teufels nämlich und des bösen Menschen ist die Sünde, die in keinem ohne die Bewegung des freien Willens existiren kann. Dieses Werk ist sowohl beim Teufel als bei dem Menschen a possibili eingetreten und tritt immer noch so ein, das Werk Gottes aber ist die Natur, in welcher der Mensch nicht a possibili, sondern a necessario subsistirt; diese Natur ist lange Zeit ohne Wille, weil man zum Bewußtsein seiner Kraft erst in einem bestimmten Alter kömmt. So lange also die Natur ohne Wille ist, ist sie nur Werk Gottes: als solche kann sie nun aber doch keine Sünde auf sich haben, da sie solche nicht gethan hat. Unwiderleglich ist also die Behauptung, daß in das Werk Gottes nicht das Werk des Teufels eingehen könne. [1]) Aber selbst wenn die Vorstellung einer Erbsünde nicht auf den Substanzbegriff der Sünde führen würde, meint Julian, würde doch Gott zum Urheber der Sünde im Menschen gemacht. Deine Behauptung, fährt er gegen Augustin fort, daß das Werk des Werkes Gottes in das Werk Gottes eingedrungen sei, ist aber eben so falsch als gottlos. Denn sie kommt der andern gleich, es sündige auch Gott, weil der Mensch gesündigt habe, welchen Gott gemacht. Denn wie nirgends Sünde ist außer im Werke des Menschen, — denn nicht wird, wenn der Mensch sündigt, etwas zu seiner Substanz hinzugefügt, so daß aus ihr die Sünde hervorzuragen scheint, sondern nur das vom bösen Willen verübte Böse zieht auch jenem, von dem es gethan worden, Mißverdienst zu, so daß böse heißt, wer Böses gethan hat, — so kömmt, wenn dein Gott das Böse in seinem Werke verübt hat, zwar Nichts zu seiner Substanz, sowie auch nicht zu der des Menschen hinzu; aber doch zieht er sich eine schändliche Schuld zu, so daß er, weil er Böses thut, böse heißt. Dies ist wahrlich ein Beweis, daß das unmündige Kind auch dann nicht schuldig sein kann, weil es die Bosheit a necessario hat; selbst der Teufel könnte, wenn er sie nicht a possibili hätte, nicht schuldig sein. Der wahre Gott der Christen thut aber nicht das Böse: auch das Kind hat vor seinem eigenen freien Willen Nichts, außer was Gott in ihm geschaffen hat. Also kann es keine Naturſünde geben. [2])

---

[1]) Op. imperf. V, 63. Conf. I, 122 seqq. III, 124 seqq.

[2]) Ibid. V, 63: Non minus autem falsum est quam profanum, quod dixisti: Opus operis Dei transit per opus Dei. Hoc est enim dicere, Peccat et Deus, quia peccavit homo, quem fecit Deus. Nam sicut nusquam est peccatum, nisi in opere hominis; neque enim cum peccaverit homo, aliquid substantiae ejus additur, ut peccatum ibi eminere videatur, sed tantummodo malum opus de mala

Prüfen wir dieſe Einwendungen, ſo können ſie die Wahrheit nicht für ſich haben, weil ſie auf einer unwahren Abſtraction beruhen. Da Julian unter der bekämpften Nothwendigkeit nicht blos die Naturnothwendigkeit, ſondern ſelbſt jede moraliſche Schwächung des freien Willens verſteht, deſſen Freiheit in der That vernichtet wird, wenn ſie in dem aequilibrium der beiden in ihm gegebenen Möglichkeiten beſteht, ſo hat ſeine Behauptung, es könne das Mögliche durch die Sünde in Adam nicht in das Nothwendige umgewandelt worden ſein, keinen andern Sinn, als daß die Sünde des erſten Menſchen auf ſeinen Willen von gar keinem Einfluſſe geweſen ſei, und auf ihn durchaus keine Rückwirkung gehabt habe. Dieſer Anſicht, wonach die Sünde, d. i. der Effect des Willens in und mit dem Willensacte wirkungslos verpufft und der Wille als possibilitas boni et mali nach vollbrachter Handlung ſich in ſeine vorige Indifferenz zurückzieht, liegt die Vorſtellung zu Grunde, als ob der Act des Willens von dieſem, d. h. von dem Vermögen getrennt ſei. Es iſt dies nicht blos eine Folgerung aus der obigen logiſchen Verhältnißbeſtimmung des Möglichen zum Nothwendigen, ſondern Julian ſpricht es auch ausdrücklich aus, daß die Poſſibilität das Gute und Böſe zu thuen von dem Effecte des beiderſeitigen Willens zu trennen ſei. [1]) Anderwärts behauptet er, daß, wie dasjenige, was dem Menſchen a necessario zukomme, nicht dem ihm Möglichen zugeſchrieben werden dürfe, ſo auch das was er a possibili habe, nicht dem Nothwendigen beigelegt werden könne. Angewandt auf den gegebenen Fall heiße dies aber, wie die Natur des Körpers und der Seele ſich nicht dem Willen zutheilen laſſe, ſo daß der Menſch deßhalb ſo zu ſein ſcheine, weil er ſo gewollt habe, da er ja vor ſeiner Exiſtenz nicht wollen konnte, ſo dürfe auch nicht das Böſe des Willens zur Natur gerechnet werden, ſo daß die Werke der Poſſibilität mit der Nothwendigkeit vermengt würden. [2]) Durch die Sünde könne daher der Menſch

voluntate commissum, illi quoque a quo factum est, comparat meritum malum, ut malus dicatur, qui mala fecit: ita etiam Deus tuus, si malum in opere suo fecit, nihil quidem substantiae ejus accedit, sicut nec hominis; tamen meritum ei deformissimum comparatur, ut malus male faciendo dicatur. Parvulus sane probatur etiam tunc reus non esse, quia malitiam a necessario habet; quam nisi diabolus a possibili haberet, reus esse non posset. Deus autem qui verus est Christianorum, malum non facit: parvulus quoque ante propriae voluntatis arbitrium nihil habet, nisi quod in eo fecit Deus. Naturale igitur nullum esse peccatum potest.

[1]) Op. imperf. V, 62: Illud tamen necessario sequitur, ut haec possibilitas faciendi boni et mali removeatur ab utriusque voluntatis effectu.

[2]) Op. imperf. V, 53: Quomodo ergo quod a necessario venit, possibili meo adscribi non potest, ita quod a possibili venit, necessario adscribi non potest. Id est, quomodo natura corporis et animi mei voluntati meae applicari non potest, ut ideo sic videar esse quia volui, cum non potuerim velle ante quam essem: ita malum voluntatis naturae non potest admoveri', ut necessitati possibilitatis opera misceantur.

nur das verwunden, was ihm aus Eigenem zu Theil werde, dagegen nicht verunstalten, was er von Gottes Werk empfangen habe. [1]) Ist dies aber möglich? Das Mögliche wäre nur dann von dem Nothwendigen getrennt und das Willensvermögen, d. i. die Natur oder das Nothwendige käme nur dann in dem Willensacte, d. i. in dem Möglichen nicht zur Erscheinung, wenn die Persönlichkeit des Geistes von seiner Natur getrennt wäre und beide sich zueinander rein äußerlich verhielten. Die ganze bisher mitgetheilte Gedankenreihe Julians beruht daher auf einer grundfalschen Vorstellung von dem Verhältniß der Persönlichkeit des Geistes zu seiner Natur. Denn ist die Persönlichkeit des endlichen Geistes mit seiner Natur auch nicht identisch und muß zwischen beiden unterschieden werden, so sind sie doch nicht von einander zu trennen und verhalten sie sich nicht so äußerlich, wie der Pelagianismus meint oder doch consequent annehmen muß. Erkenntnißtheoretisch liegt also der Fehler der Erörterungen Julians über den in Frage stehenden Punkt darin, daß er von abstracten Verstandesbegriffen befangen da trennt, wo er blos unterscheiden sollte, ein fehlerhaftes Verfahren, dem man in der Geschichte der Theologie nicht blos hier begegnet.

Bei der Frage der Möglichkeit eines Ueberganges der freiwilligen Sünde Adams zur nothwendigen kömmt es aber auch auf die Bedeutung der ersten Sünde an. Augustin leitete den Verlust der Freiheit des Willens in Adam durch die Sünde aus ihrer Größe ab: weil sie als erste, das heißt als entscheidende, ihrer Schuld nach die größte gewesen sei, habe sie im ersten Menschen die Verschlimmerung seiner Natur hervorgerufen. Dieses Argument ließ Julian nicht gelten. Wie sollte die Sünde Adams, der unwissend, unerfahren, unvorsichtig, ohne die Kenntniß des Gefühles der Furcht, ohne Beispiel der Gerechtigkeit, auf Veranlassung des Weibes sich die verbotene Speise, deren Lieblichkeit und Schönheit ihn angelockt hatte, aneignete, größer sein als die Sünde Kains und der Sodomiten? Es wurde ja nur eine Uebertretung aus den übrigen (una praevaricatio de caeteris) begangen, welche der Wille der Sünder zu verschiedenen Zeiten verübte; sie war demnach nicht größer als wenn z. B. das Volk Israel vom Fleische verbotener Thiere genoß. Denn der Grund der Sünde (caussa peccati) lag nicht in der Qualität der Baumfrucht, sondern in der Uebertretung des Gebotes. [2]) Wäre demnach das peccatum actuale in Adam zum naturale geworden, so müßte

---

[1]) Ibid. c. 59: Habet ergo bonum necessarium in natura tantum, quantum ad honorem spectat auctoris; quod est innocentia nulli malo admixta naturaliter, proprii operis pro boni proprietate et accusatione mali receptrix. Illud ergo quod ei de proprio venit, peccans quisque sauciare potest: hoc vero quod de Dei opere suscepit, decolorare non potest.

[2]) Op. imperf. VI, 23.

auch heute noch dasselbe bei jedem Sünder der Fall sein; oder es müßte, wenn man jene Verschlimmerung nur von Adam gelten lassen wollte, seine Sünde einem ganz andern Genus als alle übrigen Sünden angehört haben, was aber gleichfalls unzulässig sei. [1]) Wie man hieraus ersieht, gelangte Julian zu dem von ihm gewünschten Schlusse dadurch, daß er Adams Sünde bezüglich ihrer Bedeutung mit der jedes andern Individuums identificirte und als ausschließlich individuelle auffaßte, mithin Adam nur als individuellen und nicht zugleich auch als Gattungsmenschen gelten ließ.

Die im Bisherigen mitgetheilte Ansicht Julians über die Folgen der Sünde Adams für diesen selbst ist eine rein negative. Indessen wollte Julian in dieser Frage keineswegs blos verneinend sich verhalten. Ausdrücklich erklärt er, daß er mit seinen Argumentationen gegen die Verschlimmerung der Natur Adams durch die Sünde keineswegs gemeint sei, als ob die Unschuld, in welcher der Mensch erschaffen worden sei, durch die Vollbringung der freiwilligen Sünde nicht verderbt worden sei. Er gab zu, daß wenn auch durch die Sünde die Possibilität der Rückkehr zum Guten nicht untergegangen, doch das meritum innocentiae, mit welcher der Mensch anfänglich in's Dasein trat, durch die Schuld des Willens verloren gegangen sei; denn wäre jene ursprüngliche Beschaffenheit unwandelbar gewesen, so würde ja der Mensch mit Unrecht frei genannt, indem er in seinen eigenen Bewegungen nicht abwechseln konnte. Sei sie nun aber auch nicht unveränderlich gewesen, so habe doch noch viel weniger eine böse Beschaffenheit entstehen können, nämlich als unwandelbare und vernünftige, damit nicht die Vernunft ein Präjudiz der Freiheit von Seite des Bösen inne würde, das sie vermöge ihrer Beschaffenheit auch nicht von Seite des Guten erlitten habe. [2]) Die hiemit

---

[1]) Ibid. c. 21: Si peccatum, quod Adam commisit, voluntate susceptum est, et potuit fieri naturale, cur non haec quae fiunt quotidie peccata, quae voluntas criminosa committit, in deformitatem et praejudicia seminum congeruntur? Quod si ista non minus atrocia quam plura ingenerari nequeunt; qua lege, qua conditione, quo privilegio illud solum vindicatur ingenitum? Si unius generis peccata sunt, quae novimus, quae lex arguit, quae aequitas punit, et illud primi hominis, quod voluntate commissum et aequitate punitum est, cur non aut ista ex illo intelligimus, aut illud ex istis? Aut si mutuo sibi testimonio esse non possunt, qua impudentia denegatur illa praevaricatio alterius conditionis fuisse, i. e., non de voluntate, sed naturali tabe prolata?

[2]) Op. imperf. VI, 19: Hic dicat aliquis: Quid ergo, tu negas illam innocentiam, in qua fuerat conditus, spontanei peccati admissione corruptam? Nam etsi possibilitas revertendi ad bonum commissa iniquitate non pereat; tamen certum est, meritum innocentiae, cum qua humanum procedit exordium, voluntatis vitio deperire. At ego ita id esse non abnuo: sed illud est, quod his illuminatum exemplis volo, quia cum talis sit conditio facta qualitatum, per quas boni et mali dicimur, ut sub jure agitent voluntatis; tamque hoc sit serio constitutum, ut nec

zugeſtandene Corruption der urſprünglichen Unſchuld konnte ihm alſo lediglich darin, daß der Menſch geſündigt und nicht das Gute gethan hat, d. i. in der Verſchiedenheit der Qualität des Verdienſtes, in dem der ſündigen Handlung anhaftenden reatus beſtehen. Durch die Sünde, ſagt Julian, wird nicht der Zuſtand der Natur, ſondern blos die Qualität des Verdienſtes verändert; d. h. auch im Sünder iſt dieſelbe Natur des freien Willens, durch welche er von der Sünde ablaſſen kann, welche in ihm war, daß er von der Gerechtigkeit abweichen könnte. [1]) Durch die Sünde kommt alſo in den Menſchen nicht etwas Subſtantielles, durch ſie erwirbt er ſich blos Schuld; und wenn man von einer durch Adams Sünde in ihm entſtandenen Nothwendigkeit reden will, iſt es nicht die necessitas peccandi, ſondern die necessitas reatus. [2]) Auch nach Pelagius iſt das Schuldbewußtſein die einzige Strafe, welche Gott über die Sünde verhängt. [3]) Hiernach alſo war der erſte Menſch mit Ausnahme ſeines Schuldbewußtſeins nach der Sünde durchaus dasſelbe, was er vorher war.

Von der Unmöglichkeit, daß die erſte Sünde in Adam zum peccatum naturale geworden ſei, ſchließen die Pelagianer auf die Undenkbarkeit einer Erbſünde in ſeinen Nachkommen: was im Stammvater nicht durch ſeine

---

innocentia, quae pro dignitate auctoris officium antevenit voluntatis et naturalis est; tamen nulla se potestate in animo repugnante custodiat, longe longeque amplius hoc in mali parte jus valeat, ut nullam in rationis exitium tyrannidem capessat culpa voluntate suscepta. Et si bona qualitas, cum qua factus est homo, immutabilis non fuit (falso enim diceretur liber homo, si motus proprios variare non posset), multo magis qualitas mala fieri non potuit, ut immutabilis et rationalis, ne illa ratio libertatis praejudicium a mali parte sentiret, quod propter statum suum nec a boni portione pertulerat.

[1]) Ibid. I, 96: Nos dicimus, peccato hominis non naturae statum mutari, sed meriti qualitatem; i. e., et in peccante hanc esse liberi arbitrii naturam, per quam potest a peccato desinere, quae fuit in eo ut posset a justitia deviare.

[2]) Ibid. V, 63. 51: Nisi ergo necessaria possibilitas fuisset, effectus possibilis non fuisset. Ut ergo possit malum et bonum facere, necessarium est: ut autem malum faciat, non necessario, sed possibili suo debet. Ubi autem possibilitas est partis utriusque, necessitas neutra est. Sic fit, ut nihil sit aliud peccatum, quam voluntas agendi quod justitia vetat, et unde liberum est abstinere. Si nihil sit autem voluntas, quam motus animi cogente nullo, quomodo ergo Deus, ut mundum faceret, a possibili habuit; mundus autem ipse, ut existeret, a necessario pertulit: ita etiam in imagine Dei simile quiddam intelligitur. Quippe ut habeat, quam elegerit voluntatem, non cogitur; sed a possibili ei venit: illud autem quod male fecerit, necessitatem habet reatus. Ita crimen a necessario incurrit horrorem, licet exortum sit non a necessitate, sed a possibilitate facientis. Opus ergo possibilitatis testimonium est liberi animantis.

[3]) Ep. ad Demetr. c. 4: Nec ullus post culpam impunitati locus est, dum sit reatus ipse supplicium.

Sünde gesetzt worden war, konnte auch nicht auf seine Nachkommen übergehen. Indessen gilt die pelagianische Polemik eigentlich doch mehr dem Begriffe der Erbsünde als solcher. Was aber die dagegen angeführten Argumente betrifft, so sind sie, da aus dem pelagianischen Freiheitsbegriff folgt, daß jedem Menschen der freie Wille zukommt wie Adam selbst vor der Sünde, nur dieselben welche die Pelagianer gegen die Vorstellung von einer Verschlimmerung der Natur Adams durch seine Sünde gebrauchten, d. h. die ihrer Anschauung über die Freiheit des Willens und der Sünde entnommenen, und es gelten demnach alle seitherigen Beweise gegen das peccatum naturale in Adam zufolge seiner actuellen Sünde auch gegen die Erbsünde. Demgemäß findet Julian die Lehre von einer Erbsünde zuerst im Widerspruche mit dem Begriffe des freien Willens. Die Manichäer, sagt er damit Augustin und seine Anhänger meinend, lehren, durch die Sünde des ersten Menschen, d. i. Adams, sei der freie Wille zu Grunde gegangen und habe Keiner mehr die Macht gut zu leben, sondern Alle würden durch die Nothwendigkeit ihres Fleisches zur Sünde genöthigt; [1]) wir dagegen behaupten, daß der freie Wille in Allen von Natur sei und durch Adams Sünde nicht habe untergehen können. [2]) Natürlich! Ist der freie Wille seinem Begriffe nach die abstracte possibilitas boni et mali und muß er dies sein, weil jeder gut oder bös sein kann nur dadurch, daß ihm das Gegentheil ebenso zu thuen frei steht, so kann es keine Erbsünde geben, weil dieselbe als eine vor und ohne den Willen im Subjecte existirende und sein Wollen bestimmende Sünde die Freiheit aufheben würde. Denn behaupten, dem Willen des mit der Erbsünde behafteten Menschen sei nur noch eines möglich, nämlich das Böse zu thuen, aber nicht möglich vom Bösen abzulassen und das Gute zu thuen, heißt den Willen in Widerspruch mit seiner Natur setzen, die darin besteht, daß er das Gute oder Böse thuen kann. Ubi possibilitas est partis utriusque, necessitas neutra est! Die Behauptung, daß der erbsündige Mensch nicht mit Nothwendigkeit sündige, wiewohl er nichts wahrhaft Gutes thuen könne, erscheint daher Julian als eine widersinnige gleich der andern, ein Mensch sehe, wiewohl ihm die Augen ausgestochen seien. Denn, sagt er, was unfrei ist, ist doch nicht frei, sowie was frei ist, nicht unfrei sein kann. [3]) Der freie Wille ist wegen nichts anderem gegeben und man kann darunter nichts anderes verstehen, als daß

---

[1]) Contra duas epp. Pelagianor. l. I n. 4.

[2]) Ibid. n. 29: Contra haec nos quotidie disputamus, et ideo nolumus praevaricatoribus adhibere consensum, quia nos dicimus liberum arbitrium in omnibus esse naturaliter, nec Adae peccato perire potuisse; quod scripturarum omnium auctoritate firmatur.

[3]) Op. imperf. I, 78—86. II, 6.

einer weder zur Gerechtigkeit noch zur Ungerechtigkeit mit unfreiem Willen hingerissen wird. Zwar wird der freie Wille im Bösen durch die Lust an den Sünden oder durch die Einflüsterungen des Teufels, im Guten aber durch die Dogmen der Tugenden und durch verschiedene Arten der göttlichen Gnade unterstützt; aber doch kann er nicht anders bestehen, außer es bleibt ihm die Nothwendigkeit sowohl der Gerechtigkeit als der Sünde ferne. Wie kannst du daher den freien Willen bekennen, von dem du behauptest, es sei ihm nur eines möglich, nämlich das Thuen des Bösen, aber es sei ihm nicht möglich, vom Bösen abzulassen und das Gute zu thuen? Denn das sagst du ja: der Wille der frei ist im Bösen, ist nicht frei im Guten. Den nennest du einen Cälestianer, welcher glaubt, daß Jeder im Thuen des Guten frei sei; frei heißest du also, was nur das Böse thuen kann. Erfinde, wenn du kannst, eine andere Definition einer nicht freien Sache und vindicire ihr eine solche Freiheit. Wenn du so sehr das Verständniß verloren hattest, daß du die Definition des Freien an sich (oder positive, corpore suo) nicht begriffest, so hättest du doch aus seinem Gegentheil zur Erkenntniß des Wesens der Freiheit gelangen und aus der Definition des Nichtfreien einsehen können, was du frei nennen solltest? Denn war in der Begriffsbestimmung des freien Willens dein Verstand so verdunkelt, daß du meintest, frei könne man das nennen, was von zwei entgegengesetzten Dingen nur einem zukomme, so hättest du erwägen sollen, daß das Unfreie sich nicht anders erklären lasse, als daß es von zwei entgegengesetzten Dingen nur einem vindicirt werden dürfe, und daß deßhalb der Name der Freiheit durch Negation der Unfreiheit beigelegt werden müsse, so daß, weil was nicht frei war, einem von den beiden sich entgegengesetzten Dingen nothwendig anhaften mußte, das ihm Entgegengesetzte, d. h. das Freie keinem von beiden sich zusprechen ließ. Wenn es daher bei solchen Verhältnissen auch ungewiß ist, ob du gegen dein besseres Bewußtsein das Falsche vertheidigest oder für wahr halteſt, was falsch ist, und die Augen der Vernunft verloren habest, so bist du doch jedenfalls der Augen des Glaubens verlustig gegangen.[1]) Für so absurd hält Julian die Lehre von einer angeborenen Sünde, daß sie selbst in den Wiedergebornen die Freiheit des Willens nicht zulasse. Wenn es wahr ist, argumentirt er, daß der Mensch im Zustande der Erbsünde das Gute nicht thuen kann, und daß er von dieser Ohnmacht erlöst und wahrhaft frei gemacht wird durch die Taufe, so tritt offenbar an die Stelle der vorigen das Können des Guten ausschließenden Nothwendigkeit zu sündigen die das Können des Bösen verneinende Nothwendigkeit des Guten, was ebenso gegen die Freiheit des Willens ist, die ja in dem Können des Guten und Bösen besteht. Wenn der Wille also vorher bei der Sünde nicht auch

[1]) Ibid. III, 112—122.

rücksichtlich des Guten frei gewesen ist, so ist er es auch nicht im Getauften, also niemals. [1]) Hatte daher Julian Augustin wegen seiner Lehre von einer ererbten Sünde des Manichäismus beschuldigt, so machte er ihm wegen der daraus sich ergebenden Vorstellung von der necessitirenden Wirksamkeit der Taufgnade den Vorwurf, ein Anhänger des Jovinian zu sein, welcher lehrte, der getaufte Mensch könne nicht mehr sündigen. [2]) Hiernach meint Julian, daß dem Menschen vor der Taufe dieselbe Willensfreiheit im Guten wie nach der Ertheilung derselben zukomme. Also, schließt er, verheißt der Herr in den Worten bei Joh. 8, 36: Wenn der Sohn euch frei macht, werdet ihr wahrhaft frei sein, den Schuldigen Verzeihung, welche durch Sündigen nicht die Freiheit des Willens, sondern das Bewußtsein der Gerechtigkeit verloren haben. Der freie Wille aber ist auch nach den Sünden so vollständig vorhanden, als er es vor den Sünden gewesen ist, indem es ja durch seine Anstrengung geschieht, daß die Meisten innerlich den Fehlern entsagen und nach Ablegung des Sündenschmutzes sich mit den Insignien der Tugenden schmücken. [3]) Keiner wird mit Sünden geboren und Gott kann die Neugebornen nicht als schuldige verurtheilen; deßhalb ist der Wille so unverletzt, als die Natur in einem jeden vor dem Gebrauche des eigenen Willens unschuldig ist. [4]) Nur bei dieser Annahme ist es ihm erklärlich, daß Gott dem Menschen auch nach

---

[1]) Ibid. I, 100—102: Sin autem (arbitrium) liberum non fuit et factum est post baptisma ita liberum, ut malum facere non possit: numquam quidem is adfuit arbitrii libertas et probatur sine reatu antea peccasse et postea sine cura sanctitatis gloriam possidere.

[2]) Op. imperf. I, 98: Joviniano autem in una parte conjungeris: nam dicit in secundo operis sui libro, baptizatum hominem non posse peccare; ante baptisma autem et peccare et non peccare posse. Tecum ergo putat, a tempore baptismatis imponi hominibus necessitatem boni: quod aeque falsum est, quam quod tu putas, ante baptisma inesse hominibus necessitatem faciendi mali. Nam cum dicis tu: Non potest homo boni aliquid velle, nisi adjuvetur ab eo, qui malum non potest velle, participatione utique gratiae et naturae bonae vis hominem possibilitatem consequi faciendi boni; quod dicis tamen a tempore baptismatis posse contingere. Inter impietatem igitur medius et timorem ad Joviniani consortium confugisti, sed Manichaei lupanar necdum reliquisti. — Conf. ibid. IV, 122.

[3]) Ibid. I, 91: Hic ergo ubi dixit Dominus: Si vos Filius liberaverit, vere liberi eritis, promisit indulgentiam reis, qui peccantes non arbitrii libertatem, sed conscientiam justitiae perdiderunt. Liberum autem arbitrium et post peccata tam plenum est, quam fuit ante peccata: si quidem ipsius opera fiat, ut abdicent plerique occulta dedecoris et flagitiorum abjectis sordibus, virtutum comantur insignibus.

[4]) Op. imperf. II, 20: Ex quibus necessario conficitur, et nos rectissime defendere, neminem cum peccato nasci, et Deum reos non posse judicare nascentes: ac per hoc tam integrum esse liberum arbitrium, quam ante voluntatis propriae usum innoxiam in unoquoque naturam.

der Sünde noch Gebote gegeben und auf ihre Uebertretung Strafe gesetzt hat. Die Behauptung der Erbsünde, infolge welcher der Mensch nichts Gutes mehr thuen könne, steht daher im Widerspruch mit der Gerechtigkeit Gottes, sowohl der gesetzgebenden als richtenden, ohne die wir Gott nicht denken können. [1])

Im Zusammenhang mit diesem ersten Argumente steht das aus dem Begriffe der Sünde hergenommene, mit welchem die Behauptung einer Erbsünde ebenso wie mit dem freien Willen ein innerer Widerspruch sei. Wie kann der Mensch, fragt Pelagius, Gott wegen der Schuld jener Sünde (pro illius peccati reatu) unterworfen sein, von welcher er einsieht, daß sie nicht die seinige ist? Denn sein ist sie nicht, wenn sie nothwendig ist. Oder wenn sie die seinige ist, so ist sie freiwillig. [2]) Die Sünden eines Andern, d. i. fremde rechnet Gott nicht an, weil er ja eigene nachläßt. [3]) Die Annahme einer Erbsünde, meint Pelagius, führe consequent auf eine ebenso unwahre Rechtfertigungstheorie. Hätte nämlich Adams Sünde den Menschen geschadet, ohne daß sie selber sündigten, so müßte ja auch den Menschen, ohne daß sie glauben, Christi Gerechtigkeit nützen. [4]) Diese Argumentation hat Julian weiter ausgeführt. Aus der ausschließlichen Definition der Sünde als voluntas retinendi vel admittendi, quod justitia vetat et unde liberum est abstinere, oder als pravae voluntatis electio folgt ihm unmittelbar, daß Sünde nur da ist, wo Wille ist. [5]) Lehrt man, schließt er hieraus, daß es eine ererbte Sünde gebe, so wird die Sünde als etwas dem Individuum ohne und vor seinem Willen Zukommendes, das heißt als etwas Unfreiwilliges und Nothwendiges angenommen, was eben gegen ihren Begriff ist. Wenn die Sünde, sagt Julian, natürlich ist, so ist sie nicht freiwillig; wenn sie freiwillig ist, so ist sie nicht angeboren. Diese beiden

---

[1]) Op. imperf. I, 1—40. II, 16, wo Julian die im ersten Buche entwickelte Ansicht also zusammenfaßt: Ostensum est ergo, nihil posse per sanctas scripturas probari, quod justitia non possit tueri: quia si in lege Dei est perfecta forma justitiae, nihil per eam adversaria ejus, id est, injustitia sinitur virtutis adquirere: ac per hoc, quod ratio arguit, non potest auctoritas vindicare. Deinde probatum est, Deum nobis notum esse virtutibus: hujus ergo justitiam ut omnipotentiam confitendam; cujus si admittatur excidium, majestas incipiet tota nutare; quia ita Deus justus est, ut si probaretur justus non esse, convinceretur Deus non esse: conclusumque est, nos Deum aequissimum in Trinitate venerari; et inrefutabiliter apparuit, non posse ab eo peccatum alienum parvulis imputari. — Ibid. III, 1—38. V, 28. — Conf. De peccator. merit. et remission. l. I, n. 22. 23.

[2]) De natur. et grat. n. 34.

[3]) De peccator merit. etc. III, 15.

[4]) De peccator. merit. et remission. III, 2: Si peccatum nocuit non peccantibus, ergo et Christi justitia non credentibus prodest.

[5]) Op. imperf. I, 60: Nihil est peccati in homine, si nihil est propriae voluntatis vel assensionis.

Definitionen sind sich so entgegengesetzt wie Nothwendigkeit und Wille, deren Begründung (confirmatio) aus ihrer gegenseitigen Verneinung hervorgeht. Denn wie das Freiwillige nichts anderes ist als das nicht Genöthigte, so ist das Genöthigte nichts anderes als das nicht Freiwillige. Zugleich also bestehen und gleichsam leben können sie beide nicht, weil ihre Natur der Art ist, daß nur dann das eine lebt, wenn das andere vernichtet wird. [1]) Hieraus folgert nun Julian, daß Sünde nur dem ankleben könne, der sie selbst entweder in der That oder blos im Willen begangen habe, [2]) und daß die Kleinen, weil sie noch keinen eigenen Willen haben, keine Sünde auf sich haben können. [3]) Wenn die Sünde, führt er anderwärts weiter aus, als voluntas retinendi vel admittendi quod justitia vetat et unde liberum est abstinere, definirt werden muß, und dieselbe also nichts wider den Willen (praeter voluntatem) ist, wenn es aber keinen Willen gibt, bevor er will, und er nicht wollen kann, bevor er auch nicht wollen kann, wenn sodann kein Wollen und Nichtwollen vor dem Gebrauch der Vernunft möglich ist, so zeige mir, wie in den Kleinen ererbte oder natürliche Sünde bestehen kann? Gibt es keine Sünde ohne Willen, und ist kein Wille, wo die Freiheit sich nicht entfaltet hat, und gibt es keine Freiheit, außer die Fähigkeit der Wahl ist vorhanden, durch welche Seltsamkeit findet sich dann Sünde in den Kleinen, welche den Gebrauch der Vernunft nicht besitzen und dem zufolge auch nicht die Fähigkeit zu wählen, also auch keinen Willen und deßhalb durchaus keine Sünde haben? [4]) An einer andern Stelle löst er die Vorstellung einer Befleckung der Unmündigen durch Erbsünde mittelst seiner Begriffe der Freiheit und der Sünde zugleich auf. Die Behauptung der Erbsünde sei eine sich selbst aufhebende, indem sie glauben machen wolle, daß eine Sache durch das nicht sei, wodurch sie sein könne, d. h. daß die Sünde durch eben das ohne Willen sein könne, wodurch sie nicht ohne Willen sein könne, so daß sie ihre Beschaffenheit durch ihre Beschaffenheit verliere und ohne das sei, ohne was sie zufolge ihrer Definition nicht existiren

---

[1]) Ibid. IV, 93.

[2]) Ibid. I, 88: servum non esse peccati, nisi eum qui fecerit ipse peccatum, nec posse cuiquam adhaerere peccatum, quod non is, de quo agitur, per se aut actione aut vel sola commiserit voluntate.

[3]) Ibid. c. 60: Tu autem concedis, nihil fuisse in parvulis propriae voluntatis: non ego, sed ratio concludit, nihil igitur in eis esse peccati. — Op. imperf. II, 17. 18: Sed ut de definitione justitiae, ita etiam de peccati conditione dissertum est, quod peccatum apparuit nihil esse aliud quam malam voluntatem, cui esset liberum ab eo quod prave appetiverat abstinere. Ac per hoc illustrissimo testimonio perdoctum est, in nascentibus non esse peccatum, quod in his usus voluntatis non poterat inveniri. III, 11: ideo in parvulis non esse delictum, quia sine voluntate, quae in eis nulla est, esse non potest.

[4]) Op. imperf. I, 48. 104. 105.

könne. Das heiße aber in die Dinge den Widerspruch tragen und mit Anaxagoras behaupten, der Schnee sei schwarz. Du erklärst, argumentirt er gegen Augustin, die Natur einer Sache werde durch ihre Früchte aufgehoben und da Nothwendigkeit und Wille etwas Entgegengesetztes sind, so daß sie sich durch gegenseitige Bekämpfung aufreiben (se mutua impugnatione consumant), so unterwirfst du durch ein unerhörtes und unmögliches Bündniß und durch eine abenteuerliche Verwandtschaft das eine der Wirkung des andern und behauptest, die Nothwendigkeit sei aus den Früchten des Willens entstanden, so daß der Wille sich durch seine eigene Vervielfältigung vernichtet und durch seine Wirksamkeit seinen eigenen Zustand verändert und, um der Sache den entsprechenden Ausdruck zu geben, aufgehört habe zu sein, nachdem er angefangen zu sein. Läßt sich, ich will nicht sagen etwas Dümmeres, sondern etwas Rasenderes denken? Da also beides zugleich nicht sein kann, nämlich Wille und Nothwendigkeit, und du unsere Behauptung bestätigt hast, daß es nämlich keine Sünde ohne Willen geben könne, und auch zustimmst, daß in den Kleinen kein Wille vorhanden sei, wirst du contorto gutture in die Nothwendigkeit versetzt, zuzugestehen, daß in ihnen gar keine Sünde sei, welche nach deinem Geständnisse ohne Willen nicht sein kann. [1])

Da nach Julian die Sünde nur dann etwas Freiwilliges ist, wenn sie in dem Willen als reiner Possibilität des Guten und Bösen entsteht, so mußte er die Vorstellung einer Erbsünde auch im Widerspruche mit dem Ursprunge der Sünde im Willen finden. Würde nämlich eine Erbsünde behauptet, so entstände ja die Sünde nicht mehr im reinen Willen, sondern aus einer ihm vorangehenden, weil von ihm unabhängigen, und, weil was nicht freiwillig ist, natürlich ist, aus einer natürlichen Qualität desselben. Da hiernach der Wille kraft seiner Natur und nicht weil er will sündigte, so wäre nicht nur seine mit der Indifferenz des Guten und Bösen identische Freiheit aufgehoben, sondern es wäre die Sünde selbst nicht mehr etwas wahrhaft Ethisches, vielmehr blos Natürliches. Was ist, fragt Julian, das Böse, d. i. die Sünde? Der Wille, antwortet er, dem zu folgen, was die Gerechtigkeit verbietet, und wovon sich zu enthalten frei steht. Und was ist der Wille selbst? Die zwanglose Bewegung der Seele. Wenn also die Sünde aus dem Willen, der Wille aber aus der zwanglosen Bewegung der Seele entstanden ist, so hat weder die Beschaffenheit des Nichts noch der Finsterniß bewirkt, daß diese Bewegung war, welche deßhalb von Nichts abgenöthigt

[1]) Op. imperf. IV, 98—103: Cum ergo haec duo simul esse non possint, i. e., necessitas et voluntas, tuque confirmaveris quod diximus, non posse esse sine voluntate delictum, assentiaris quoque non esse in parvulis voluntatem, contorto gutture cogeris annuere, nullum in his esse peccatum, quod sine voluntate non posse esse professus es.

wird, damit sie zwanglos sein kann. Und deßhalb gibt es kein naturale, kein originale peccatum, weil diese beiden Ausdrücke ein und dasselbe besagen, nämlich, daß die Sünde nicht freiwillig sei, während die Wahrheit gelehrt hat, daß es nur freiwillige Sünde geben könne; deßhalb thut derjenige, welcher sagt, es sei das Böse angeboren, nicht dar, daß die Sünde in der Natur sei, sondern er erweist sich durch sein verkehrtes Urtheil als Ankläger der Natur. [1]) Entstände die Sünde nicht mehr im Willen, sondern aus der Natur, wäre sie nichts Freiwilliges mehr, sondern etwas Natürliches, so würden die Sünden nicht mehr gethan, sondern wachsen, [2]) und von einer Zunahme der Sünden nach dem Gesetz, wie der Apostel sie Röm. 5, 20 behauptet, könnte nicht mehr die Rede sein; denn das Princip einer solchen Mehrung kann nur der Wille, nicht die Natur sein, bei welcher die Sünde sich stets gleich bliebe. [3])

Ein drittes Argument gegen den Begriff der Erbsünde als solcher nahm Julian aus dem innern Wesen und Wirken der Gnade, mit welcher jene in mehrfacher Hinsicht im Widerspruch stehen soll. Seine diesfallsige Beweisführung erscheint zunächst als eine exegetische, indem er sich auf einige Stellen im fünften Kapitel des Römerbriefes beruft, und was er darthuen will ist, daß der Begriff der Erbsünde ein unbiblischer sei. Allein die betreffende Exegese ist, wie sich aus ihrer Darlegung von selbst ergibt, keine unbefangene, sondern eine von obigen Ansichten über Freiheit des Willens, Sünde u. s. f. beherrschte; wir theilen sie daher unter denjenigen Gesichtspunkten mit, unter welche Julian die betreffenden Stellen offenbar zuerst selbst gebracht und darnach erst erklärt hat. Zunächst nun meint er, daß die Gnade keine durch Erbsünde böse Natur, sondern blos die Natur zur Voraussetzung habe, weil sie nur unter dieser Bedingung überhaupt wirken könne. Augustin hatte in seiner Vertheidigung gegen Julian die antimanichäische Behauptung aufgestellt, daß die menschliche Natur, wenn sie ein Uebel wäre, nicht erlösungsfähig wäre (**natura humana si malum esset, salvanda non esset**). Hierin, erwiedert Julian, stimmen wir dir bei, du hast durchaus die Wahrheit gesagt; denn eine böse und zwar von Natur böse Sache würde weder das Heil verdienen noch in sich aufnehmen. Und warum könnte eine solche nicht dafür empfänglich sein? Weil sie anders als sie geschaffen worden war, nicht gemacht werden könnte; verdienstlich wirken aber könnte sie nicht, weil Nichts in ihr wäre, was die Huld Gottes zu befreien für würdig erachtete. Wenn wir aber sagen, wenn sie wäre (was so viel ist als: was nicht sein kann), so machen wir ihr keine Hoffnung

---

[1]) Op. imperf. V, 43.
[2]) Ibid. c. 28.
[3]) Op. imperf. II, 218—221.

auf die verneinte Wirkung, sondern wir behaupten zur Destruction der andern einschlägigen Meinung über unmögliche Dinge: Wenn dieses oder jenes z. B. wäre, so würde offenbar jenes daraus folgen, so daß wenn jenes nicht sein kann, auch das, wegen dessen Beseitigung man Einwendung gemacht hatte, um so mehr in Abrede gestellt wird. Oefter haben wir daher gezeigt, daß es ein Böses von Natur (malum per naturam) nicht geben könne; aber doch billigen wir jetzt ohne Präjudiz dieser Bestimmung (sine praejudicio istius constituti) den Theil deiner Behauptung, welcher lautet, daß wenn die Natur ein malum wäre, sie nicht erlöst werden könnte.[1]) Dagegen bekämpfte Julian den zweiten Theil der Behauptung Augustins, daß wenn die Natur nicht böse wäre (si natura non mala esset), sie nicht regenerirt oder erlöst zu werden brauchte. Sein Begriff von der Sünde als ausschließlich persönlicher That, wornach im Subjecte nur Sünde sein kann, wenn es sie selbst in sich setzt, erlaubte ihm nicht, von einer mala natura des Menschen in dem Sinne zu reden, daß, wie Augustin diesen Ausdruck gefaßt wissen wollte, ihr vor aller sündhaften Bethätigung des Individuums ein malum innewohnte, oder sie ein malum an sich hätte (si malum non haberet, si ei mali nihil inesset, salvanda non esset); vielmehr war ihm eine mala natura identisch mit der Natur, quae malum est, und trug er daher die Argumentationen gegen letztere auch auf erstere über, und gelangte so zum Schlusse, daß wie die Gnade, weil sie wirkungslos wäre, keine natura quae malum est, so auch aus demselben Grunde keine natura quae mala est zur Voraussetzung haben könne. Du hast, fährt er in seiner Polemik gegen Augustin fort, das Heil in die Taufe gesetzt und consequent argumentirt, daß, wenn die Manichäer mit ihrer Behauptung einer bösen Natur die Wahrheit sagten, die Christen unverständig wären, wenn sie glaubten, für die böse Natur müsse man als Heilmittel die Taufe gebrauchen: und deßhalb muß derjenige, welcher eine böse Natur der Menschen behauptet, die Gnade leugnen, was auf den umgekehrten Schluß führt, daß wer die Gnade behauptet, die Natur der Menschen lobt, für deren Heil sie nach seiner Einsicht ertheilt worden ist. Hieraus ergibt sich, daß das Lob der menschlichen Natur nicht die Leugnung der Gnade im Gefolge hat, daß vielmehr diese vier Bestimmungen so mit einander verbunden sind, daß die eine ohne die andere nicht festgehalten werden kann, vielmehr die Infamirung der Natur die Leugnung der Gnade hervorruft, und das Lob der Gnade den Preis der Natur erzeugt. Trefflich sagtest du daher, daß wenn die menschliche Natur ein malum wäre, sie nicht erlösungsfähig wäre: denn diese doppelte Behauptung stellen die Manichäer auf, nämlich daß die Natur des Fleisches böse sei, und daß sie

[1]) Op. imperf. III, 188.

durch Gnade weder erlöst werden könne noch dürfe. Wenn du, deducirt er nun hieraus gegen Augustin, sagst, die menschliche Natur wäre, wenn ihr keine Sünde innewohnte, nicht erlösungsbedürftig; und daß also, wer leugne, sie sei ein Gut, leugne, der Schöpfer der geschaffenen Natur sei gut; wer aber leugne, ihr wohne Sünde inne, die verderbte Natur um ihren barmherzigen Erlöser bringe, — wenn du also dies behauptest, so sagst du nichts Anderes als dasjenige, dessen Behauptung du zuvor leugnetest: denn du erklärtest, daß derjenigen Sache das Böse von Natur innewohne, von der du gesagt hattest, daß sie von Natur nicht böse sei. Aber es läßt sich doch unter böser Natur nichts Anderes verstehen, als daß man das was böse ist angeboren hat. Und um kurz und klar zu schließen: wenn der Natur das Böse so innewohnt, daß es aus ihr mit den Saamen selbst entsteht, so wird sie ohne Zweifel als böse überwiesen. Wenn man sie aber gegen das Böse in Schutz nimmt und als gute vertheidigt, so kann das Böse weder aus ihr erzeugt werden, noch ihr von Natur innewohnen. Mithin wird deine an zweiter Stelle gemachte Behauptung zu nichte; denn was Anderes hast du damit bewiesen, als daß eine und dieselbe Sache deßhalb erlöst werden müsse, weßhalb sie nach deiner ersten Behauptung nicht erlöst werden dürfe. Hiemit stellst du die Lehre des Manes wieder auf, welche du durch deine vorige Behauptung verschmäht hast. Denn indem du sagtest: wenn die Natur böse wäre, könnte sie nicht erlöst werden, hast du den Schein eines Kämpfers gegen sie angenommen; indem du aber hinzufügtest: aber sie wäre nicht erlösungsbedürftig, wenn in ihr nichts Böses wäre, hast du dich als einen treuen Kämpfer für sie declarirt. Da es sich also klar herausgestellt hat, daß in deiner Lehre nur jene des Manes enthalten ist, nämlich daß die Natur des Menschen böse sei, weil ihr, wie ihr beide gleichmäßig behauptet, das Böse innewohne, und du erklärtest, die böse Natur könne nicht erlöst werden, so ist es eine schlechthin ausgemachte Sache (absolutissime confectum est), daß euer Glaube ebenso die Natur als die Gnade bekämpft. Daraus folgt, daß Keiner die Gnade Christi loben kann, ohne daß er in der Natur das gute Werk des Schöpfers lobt. [1]) Daß heißt, die Gnade hat in dem geschaffenen Menschen zu ihrem Objecte nur die Natur; also kann es auch keine Erbsünde geben.

In innerm Zusammenhange mit diesem Argumente steht und an es daher sich anschließend ist folgendes. Julians Behauptung, daß die Gnade nicht böse Natur, sondern blos die Natur des Menschen zur Voraussetzung habe, hat nicht den Sinn, als ob sie sich überhaupt nicht auf Sünde beziehe; nur die Erbsünde schließt sie aus. Hieraus folgt, daß wenn Sünde als Gegenstand der erlösenden Gnade bezeichnet werden will, darunter nur per-

[1]) Ibid. 188—196.

sönliche gemeint sein kann. Daher Julian in seiner Bekämpfung der augustinischen Lehre von der Erbsünde zu dem zweiten Argumente schreitet, daß die Wirkungsweise der Gnade nur persönliche Sünde zulasse. Julian führt diesen Beweis unter Berufung auf Röm. 5, 16, wo Paulus von der Rechtfertigung von vielen Sünden durch die Gnade redet, welche Stelle er ausführlich erklärt. Es soll derselbe also ein biblisch exegetischer sein; die Darlegung desselben wird aber zeigen, daß er dies in der That nicht ist; denn nicht nur legt Julian seine Ansicht über Sünde zuerst in den Text, um ihn sodann seinem Zwecke entsprechend erklären zu können, sondern er begeht auch den logischen Fehler der petitio principii, indem er das, was er aus der Wirkungsweise der Gnade erst erschließen will, nämlich daß alle Sünde nur persönliche sei, und daß es keine Erbsünde geben könne, von vorneherein schon annimmt.

In der bezeichneten Stelle, sagt Julian, handelt der Apostel unwiderleglich nicht von der Natur, sondern von dem Wandel der Sterblichen, und die Kraft der Gnade Christi der Sünde Adams gegenüberstellend und die Wirkung beider miteinander vergleichend, sucht er zu zeigen, daß das Mysterium Christi (die Taufe) mehr genützt als die Sünde Adams geschadet habe; er will also sagen, wie es durch eine Sünde zur Verdammung gekommen sei, so komme es von vielen Sünden durch die Gnade zur Rechtfertigung des Lebens. [1]) Nimmt man nun eine Erbsünde an, so bezieht sich die Gnade auf sie als die eine Sünde in Allen und ist es nicht mehr wahr, was der Apostel schreibt, daß es nämlich von vielen Sünden zur Rechtfertigung durch die Gnade gekommen sei. Wenn die Freiheit des Willens, führt Julian weiter aus, durch die erste Sünde zerstört worden und im ganzen folgenden Menschengeschlecht so verletzt (manca) zurückgeblieben ist, daß sie nur das Böse thuen kann, nicht aber die Wahl des andern Theiles in ihrer Macht hat, nämlich vom Bösen sich fern zu halten und das Gute zu thuen, sondern durch die Nothwendigkeit der Sünde darniedergedrückt genöthigt wird, der Lust am Bösen zu gehorchen; wenn mit der Vernichtung jeglichen Gesetzes der Gerechtigkeit das, was freiwillig gewesen war, natürlich geworden; wenn das Gesetz der Sünde in den Gliedern wohnt, welches die Tyrannei über das Ebenbild und das Werk Gottes durch das Schaamgefühl und die Lust an der Ehe gebracht hat; wenn der Strauch des Teufels in die Sinnlichkeit vor der Seele gepflanzt wird und mit dem natürlichen Wachsthum zunimmt, sich belaubt und mit verderblicher Frucht belastet wird; wenn, sage ich, die eine Sündenschuld des ersten Menschen all' dies erzeugt hat, so sagt man folgerichtiger, es komme wegen des einen Vergehens zur Verdammung des Geschlechtes der Sterblichen, als die Gnade befreie von vielen

[1]) Op. imperf. II, 113.

Sünden, so daß eigentlich mit richtigerem Verständniß von dieser Gnade behauptet werden kann, sie befreie diejenigen, welche sie befreit, von einer Sünde. Denn es werden durch die Bewegung des eigenen Willens keine andern Sünden hinzugefügt, wenn, nachdem die Freiheit des Willens gebrochen und die Sehnsucht nach dem Guten ausgeschlossen ist, die die Saamen befleckende Schuld des Stammvaters jede Sünde bewirkt. Und so bewirkt dann die Gnade Christi, wenn die natürliche Sünde Urheberin so großer Uebel ist, die Rechtfertigung keineswegs durch Vergebung vieler Vergehen, sondern sie vollzieht ihr Geschäft der Güte durch Nachlaß einer Sünde. [1]) Julian meint hiernach, weil die Vorstellung von der Erbsünde als der einen Sünde Adams in Allen auf die andere führe, daß alle Sünden nur die in die Erscheinung tretende eine Sünde Adams in Allen sei, und in Folge hievon die vergebende Gnade sich nur auf diese eine Sünde und nicht mehr, wie der Apostel doch ausdrücklich sage, auf viele Sünden beziehe, könne es keine Erbsünde, sondern nur persönliche Sünden geben. Da unter den vielen Sünden, von denen es zur Rechtfertigung kömmt, persönliche zu verstehen sind, so könnte freilich das behauptete peccatum originale als unum auf die Kinder bezogen und behauptet werden, während die rechtfertigende Gnade bei Erwachsenen zu ihrem Gegenstand viele Sünden habe, handle es sich bei der Rechtfertigung der Kinder nur um die eine Sünde. Aber, sagt er, auch zu diesem Auskunftsmittel dürfe man nicht greifen, weil ja sonst die an sich eine und gleiche Gnade anders in den Erwachsenen und wiederum anders in den Unmündigen wirken würde. Bei jenen, den Menschen des erwachsenen Alters, sagt er, würde sich die Röm. 5, 16 genannte gratia ex multis peccatis in justificationem vollziehen, da sie vermöge der Bewegung ihres eigenen Willens als vieler Sünden schuldig überwiesen werden, wogegen es bei den Kleinen nicht von vielen Sünden, sondern von einer Sünde zur Rechtfertigung käme. [2]) Wenn der Apostel, entgegnet er anderswo Augustin, erklärt, daß die Gnade von vielen Sünden zur Rechtfertigung führe, so behauptest du, dies könne in Bezug auf die Kleinen keine Geltung haben; in jenen aber, die im ausgebildeten Alter stehen, vollziehe sich dieselbe allein deßhalb, weil sie zu jener einen noch andere Sünden durch ihren eigenen Willen hinzugefügt hätten; hiemit gestehst du ohne Zweifel zu, daß die Wirksamkeit der Gnade nach der Verschiedenheit der zu ihr Kommenden verschieden sei. In denjenigen nämlich, welche von ihrem Willen Gebrauch machen, hätte sie Ursache sich zu rühmen, weil sie diejenigen, welche sie adoptirte, von vielen Sünden zur Rechtfertigung führte; in den Kleinen dagegen würde sie nüchterner, spärlicher, geringer,

[1]) Ibid. 105. 106.
[2]) Ibid. 115.

weder mit großer Kraft, noch mit hinreichender Arznei, auch nicht unbeschadet der Ehrbarkeit und der Schaamhaftigkeit jene eine Sünde aufheben, welche sie nicht zurechnen durfte: und von dieser einen Sünde versuchte sie diejenigen, welche sie befreit, zur Rechtfertigung gelangen zu lassen. [1]) Aber gerade ein solcher durch die Verschiedenheit des Alters bedingter Unterschied der Wirkung der Gnade findet nach Julian in Bezug auf Sündenvergebung nicht statt. Vielmehr, behauptet er, ist ihre Wirkungsweise in Allen eine und dieselbe. [2]) Wohl überbringt die uniformiter zu ertheilende Gnade Christi gleichmäßig Allen von ihr Geweihten die Geschenke der Adoption, der Heiligung und Förderung; aber nicht alle zu ihr Herantretenden findet sie in einem und demselben Reatus; vielmehr nur diejenigen, welche mit eigenem Willen gesündigt haben, ohne dessen Werk gar keine Sünde sein kann, befreit sie von der Schuld und macht sie aus Bösen zu Guten; dagegen die durch ihr unbeflecktes Kindesalter glücklichen Unschuldigen überführt die Gnade keiner That des bösen Willens, weil sie weiß, daß bei ihnen solcher nicht vorhanden war. Vielmehr macht sie dieselben aus Guten zu Besseren und erhebt Alle welche sie aufgenommen hat, auf einen und denselben Gipfel der Heiligung, aber nicht Alle trifft sie in demselben Sumpfe der Sünde an; sondern Einige findet sie im Stande der Unschuld, Andere in sündhaften Neigungen vor. [3]) Wenn also auch in Bezug auf die Adoption in allen Lebensaltern

---

[1]) Ibid. 119: . . . confiteris sine dubio, diversam esse operationem gratiae pro diversitate venientium. In his quippe, qui motu propriae voluntatis utuntur, suppetit ei materia gloriandi, quia ex multis criminibus in justificationem, quos adoptarit, educit; in parvulis autem, secundum te, jejunius, angustius, exilius, nec virtute magna, nec medicina idonea, nec honestate salva, nec pudore securo, unum illud peccatum se promittit auferre, quod nec debuit imputare: et ex hoc uno, quos liberat, in justificationem conatur emittere. 120: Confessus es ergo aliter operari gratiam in majoribus, aliter in minoribus.

[2]) Ibid. 126: Ut enim res repetitione clarescat: ideo Manichaeus credebaris ab ineptis quibusque tolerandus, ne gratiae Christi non in omnibus una efficientia videretur: ad hoc tu nunc, sine adactu nostro, expositionis tuae processibus intulisti: dicens Apostoli sententiam, quae ait, Gratia autem ex multis delictis in justificationem, in hominibus quidem majoris aetatis posse, in parvulis vero non posse compleri; sed esse in parvulis aliud brevius, exilius, egentius; quod licet tu excogites, tamen nequaquam dixisse Apostolum confiteris.

[3]) Ibid. 116: Graviter quippe nos in fidem commisisse jactabas, qui dicimus gratiam quidem Christi uniformiter esse tradendam, nec debere verba ejus et instituta concuti; sed aequaliter cunctis a se imbutis adoptionis et sanctificationis et promotionis dona conferre; verum non omnes accedentes in unis reatibus invenire; sed eos quidem qui propria voluntate peccaverint, sine cujus opere nullum potest esse peccatum, liberare de reatu, et de malis facere bonos; innocentes autem infucata primaevitate felices, pro nullo opere malae voluntatis arguere, cujus apud eos novit experientiam non fuisse; c. 117: Sed de bono facere meliores; atque ad

die Gnade die gleiche Wirkung hat, so findet doch im Punkte der Sündenvergebung nicht in Allen eine und dieselbe Taxation statt. [1]) Ebendeßhalb, ist sein Schluß, kann es auch keine Erbsünde geben.

Ziehen wir das seither ausführlich mitgetheilte Argument Julians gegen die Erbsünde in's Kurze zusammen, so will er sagen: Wenn man aus dem Umstande, daß die Gnade uniformiter ertheilt werde, mit Augustin auf eine uniforme Wirkung derselben in Allen schließen wolle, [2]) d. i. darauf, daß sie als sündenvergebende und nicht blos als heiligende den Kleinen wie den Erwachsenen zukomme, so müsse man eine verschiedene Wirksamkeit derselben in jenen und diesen annehmen, indem sie sich dort nur auf das peccatum unum, hier aber auf die peccata multa, d. h. auf persönliche Sünden beziehe; allein dem widerspreche der Apostel Röm. 5, 16, wo er als Object der rechtfertigenden Gnade, sofern sie sündenvergebende sei, lediglich viele, d. h. actuelle Sünden bezeichne; daher könne es keine Erbsünde geben. Dies sei so wahr, daß selbst für den Fall, daß Adams Sünde sich vererbe, doch der Zustand der zur Taufgnade Hinzutretenden nicht einer und derselbe sei, und also auch nicht eine und dieselbe Weise der Sündenvergebung in Allen stattfinde, woraus folge, daß das von Paulus behauptete Wort: ex multis delictis in justificationem sich allein an dem erwachsenen, keineswegs aber an dem Kindesalter erfüllen könne. [3]) Den dieser seiner Erklärung entgegenstehenden Umstand, daß der Apostel, indem er von Adam redet, von einer Sünde spricht, beseitigt er durch die Exegese, daß Paulus diesen Ausdruck absichtlich wähle, da er Adams Sünde als forma praevaricationis gefaßt wissen wolle; und er erwähne also nur eine und nicht viele Sünden, weil er wußte, daß nur eine Sünde Adams in der Geschichte des Gesetzes enthalten sei.

---

unum quidem collem omnes, quos susceperit, sanctificationis evehere, sed non omnes in eadem vitiorum palude deprehendere; verum alios invenire in statu innocentium, alios in studiis noxiorum.

[1]) Op. imperf. II, 127: in adoptione quidem per omnes aetates gratiae est aequalis effectus: in remissione vero peccatorum non in omnibus est una taxatio.

[2]) Ibid. 117: tu dicis auctoritatem nutare sacramenti, atque acumine pistillo omni obtunsiore asseris, auferri auctoritatem gratiae, nisi ei calumniandi flagitium adscribatur, nisi justitiae instituta perverterit, nisi his qui scientiam non habent, alienae conscientiae crimen impegerit; postremo nihil eam efficere, si non in omnibus uniformiter praedicetur operari.

[3]) Ibid. 128: Praemissa disputatione probare contentus, te quoque qui nobis seditionem per hoc maximam concitabas, dicere remissionis peccatorum non in cunctis unam constare rationem; ut etiamsi unum hoc naturale peccatum persuadere posses, tamen liqueret necessario dici, non semper accedentium ad gratiam unum statum esse; et hoc Apostoli dictum: ex multis delictis in justificationem, in adulta solum, non autem etiam in prima aetate compleri. Conf. c. 121 : . . : ad hoc, quamvis reluctareris, adtractus es, ut non aequaliter in diversis aetatibus gratiam faterere versari.

Daß aber die Gnade die von ihr Geweihten von vielen Sünden zur Rechtfertigung führe, sage er deßhalb, damit nicht der Verdacht entstehe, als ob ihre Wohlthat eine geringfügige sei; würde er sagen, daß es durch die Gnade von einer Sünde zur Rechtfertigung komme (gratia ex uno in justificationem), so hätte es den Anschein, als ob sie nicht sowohl alle, als nur einzelne Sünden tilge (non tam omnia videretur abolere, quam singula). Dadurch, daß er die eine Sünde den vielen vorausschicke, wahre er daher die Treue der Geschichte; indem er aber beifüge, von vielen komme es durch die Gnade zur Rechtfertigung, rühme er die Munificenz und den Reichthum des Mysteriums (der Taufgnade). [1]) Sonach sei das von Paulus bezeichnete peccatum unum keine von den peccatis multis dem Genus nach verschiedene, sondern eine zu den vielen Sünden zählende, und wenn er von Nachlassung vieler Sünden durch die Gnade spreche, so verstehe er darunter auch die zuerst genannte eine Sünde. [2])

Wie aus der Darlegung dieses Argumentes schon ersichtlich ist, verband Julian damit ein anderes, das argumentum ex largitate s. liberalitate gratiae. Die Gnade Jesu Christi, sagt er, wurde nicht in der Weise gegeben, daß sie für die einzelnen Sünden gleichsam wie für einzelne Wunden auch einzelne Mittel zur Nachlassung darbot, und durch verschiedene Taufen den manchfaltigen Sünden Verzeihung gewährte; sondern nach der Kraft der wirksamsten Arznei, welche gegen die Vergehen, d. h. die Werke des bösen Willens angewandt wird, kömmt sie gemeinschaftlich in der Weise zu Hilfe, daß sie die verschiedenen Arten von Sünden durch die Kraft einer Weihe tilgt. [3]) An einem andern Orte sagt er über Röm. 5, 16: Es vergleicht der Apostel die Gnade und die Sünde, und in sehr unterrichteter Weise fügt er zum Lobe der Gnade bei, daß sie die vielen Wunden durch eine Kraft heile (quod multis vulneribus una virtute medicetur). Es verhält sich nicht, sagt er, wie mit der einen Sünde so auch mit der Gnade; denn von der einen kam es zur Verdammung; durch die Gnade aber kömmt es von den vielen Sünden zur Rechtfertigung; das heißt: die Sünden, welche schwer sind, können zwar auch einzeln zur Anklage und Verdammung der Schuldigen genügen. Die Gnade aber wird nicht auf dieselbe Weise übertragen, so daß sie gegen die einzelnen Sünden in gleicher Weise (d. i. auch einzeln) angewandt und häufig wiederholt wird; sondern einmal eingegossen tilgt sie durch ihre Kraft in einem Zuge und mit einem Schlage die verschiedenen und zahlreichen Sünden. Deßhalb sagt der Apostel, von vielen Sünden zur Rechtfertigung, d. i. von vielen Sünden führt die Gnade die

---

[1]) Ibid. 109.
[2]) Ibid. 110—112.
[3]) Ibid. 108.

erlösten Menschen zur Glorie der geschenkten Rechtfertigung. Er versteht also hier nicht, wie du wähnst, die eine Sünde Adams: sondern deßhalb allein gebrauchte er die Zahl einer und mehrerer Sünden, damit sie sich auf das Lob der Gnade beziehe; weil nicht so oft als von irgend einem Sterblichen Sünde begangen worden war, auch die Gnade sich wiederholte, wie wenn je eine Taufe auch nur je eine Sünde zu heilen vermöchte; sondern das wollte er ausdrücken: Da die einzelnen Sünden ihre Schuldigen tödtlich verwundet hatten, erlöste diese Gnade die zahllos davon Betroffenen durch eine einzelne und einmal ertheilte Kraft. [1]) Eben hierein, in die Rechtfertigung von vielen Sünden in einem Momente durch die eine Macht der Gnade, setzt Julian ihre Liberalität. Da diese geleugnet wäre, wenn die Gnade sich auf die Erbsünde als peccatum unum in den Kindern bezöge, indem in diesem Falle ihre Wirkung eine ärmliche, dürftige, spärliche wäre, verneint er das von Augustin behauptete peccatum originale. Was aber die Bedeutung der den unmündigen Kindern ertheilten Gnade betrifft, so setzt er sie in die Adoption und Heiligung ihrer sündelosen, unschuldigen Natur. Gerade durch diese Wirkung nun erweise sich die Gnade, wie Röm. 5, 15 besage, gegen Mehrere reichlicher als die Sünde, da sie auch zu denjenigen komme, in welche Adams Schuld nicht eingedrungen sei. [2])

Mit dieser letzteren Bemerkung geht Julian zur Widerlegung der Erbsünde aus der quantitativen Wirkung der Gnade im Verhältnisse zur Wirkung der angeblichen Erbsünde über. Angenommen nämlich, es gebe eine Erbsünde und sie sei die conditio sine qua non der erlösenden Gnade, so liegt es nahe, den Umfang der Wirkung der Gnade mit jenem des Einflusses der Sünde zu vergleichen. Nach den Erörterungen Julians hierüber fällt diese Parallele zu Ungunsten der Vorstellung von der Erbsünde aus und kann es eine solche nicht geben, weil sonst die Gnade in der Universalität ihrer Wirkung auf die Menschheit beschränkt würde. Gebe es nämlich, argumentirt er, eine Erbsünde, durch welche Alle sündig seien, so müsse die Gnade Christi sich auch auf Alle erstrecken. Nur dann also, wenn Christus sämmtliche Menschen erlöst habe, dürfe man zugeben, daß Adams Sünde

---

[1]) Op. imperf. II, 210. 211. 212: Gratia autem non eodem confertur modo, ut peccatis aeque admota singulis crebro repetatur: sed infusa semel uno virtutis suae impetu atque compendio diversa et plurima delet crimina etc. c. 213: Sed hoc curavit exprimere: Cum, inquit, peccata singula reos suos lethaliter vulnerassent, innumerabiliter confossos homines haec gratia singulari et semel tradita virtute salvavit.

[2]) Ibid. 147: Pervenire autem et ad innocentes gratiam Christi, ad quos Adae culpa non pervenit: propter quod, vigilanter inculcavit, multo magis gratia Dei et donum unius hominis Jesu Christi in plures abundavit: ut illa superior coaequatio ejus aetatis quae ratione utitur, in contrariis studiis indicet imitationem: haec autem in gratiae largitate praelatio consecratos et provectos approbet innocentes.

Allen geschadet habe. Jenes sei nun aber nicht der Fall, daher finde auch letzteres nicht statt. [1]) Wie man aber die Gnade in ihrer Wirkung nicht jener der Sünde gleichsetzen könne, so dürfe man noch viel weniger der Sünde in Betreff ihres Einflusses auf die Menschheit den Vorzug vor der Gnade geben und letztere ersterer nachsetzen, wie Augustin thue durch die Behauptung, daß durch Adam Alle sündig geboren würden und deßhalb dem Teufel angehörten, daß aber Einige davon nachher durch Christus erlöst würden; denn bei dieser Annahme hätte der Apostel sagen müssen: Durch des Einen Ungehorsam sind Alle (während er sage, Viele) Sünder geworden, aber durch Christi Gehorsam sind aus ihnen Einige (da er doch sage, Viele) zur Gerechtigkeit zurückgekehrt. Dieser Vorstellung einer particulären Wirksamkeit der Gnade gegenüber der angeblichen universalen Sündhaftigkeit des Geschlechtes durch Adam widerspreche sodann aber auch die ausdrückliche Versicherung Pauli, daß nicht, wie die Traducianer wähnen, die Sünde viel mehr geschadet als die Gnade genützt, sondern umgekehrt die Gnade Christi viel mehr genützt als die Sünde Adams geschadet habe. Das Gnadengeschenk, heiße es Röm. 5, 15, habe gegen viel mehr Menschen seinen Reichthum erwiesen, als sich Schaden durch die Sünde in sie eingeschlichen habe. Man müsse also der Wirkung der Gnade, was ihren Umfang betreffe, den Vorzug vor der Sünde geben. Daraus folge aber unwiderleglich, daß es keine Erbsünde geben könne. [2]) Denn wenn die Gnade auf mehr Menschen den Reichthum ihrer Geschenke ausgieße, als durch die Sünde verletzt worden seien, wie könnten dann durch die eine Sünde Adams Alle sündig sein? Unter den Röm. 5, 12 genannten Allen, in welche der Tod gedrungen, weil sie gesündigt haben und über welche nach 5, 18 durch die Sünde des Einen das Verdammungsurtheil gekommen, könnten daher nur Viele verstanden sein, wie es der Apostel 5, 19 ja auch selbst erkläre. [3]) An einem andern Orte gibt Julian zu Röm. 5, 15 gegen Augustin folgende Erklärung. Wenn der Apostel daselbst sagt, daß es sich nicht wie mit der Sünde so auch mit der Gnade verhalte; denn seien durch die Sünde des Einen Viele gestorben, so habe sich viel mehr die Gnade Gottes und ihr Geschenk, durch die Gnade des einen Menschen Jesu Christi, an Mehrern reichlich erwiesen, — so behauptet er, daß das Uebel der Sünde von dem Reichthum der Gnade über-

---

[1]) Op. imperf. II, 136.

[2]) Ibid. 142: Nunc autem, cum Apostolus non solum non postposuerit culpae gratiam, verum etiam praeposuerit, dicens multo in plures abundasse beneficia, quam inrepsisse dispendia; per opinionem autem traducis, multo magis constet nocuisse peccata, quam profuisse gratiam: inrefutabiliter approbatum est, apostolum Paulum nihil sensisse de traduce, sed ejus sententia Traducianos cum Manichaeis magistris suis pariter fuisse destructos.

[3]) Ibid. c. 145—149.

troffen werde, und zieht die Zahl derer, welche gerettet werden, jenen, von denen er behauptet, sie seien durch die Uebertretung gestorben, vor. Wenn du nun die Wahrheit mit den Worten des Apostels vertheidigst, und nicht in unverschämter Weise meinst, er habe gelogen, so zeige wie demjenigen, der von einer natürlichen Sünde redet, diese Stelle nicht das Schaamgefühl über eine allgemeine Unwahrheit einflößt. Denn wenn es eine Erbsünde gäbe, welche durchaus alle menschliche Natur dem Teufel zu eigen machte, welche Veranlassung hatte er dann noch zur Vergleichung der Parteien, nämlich derer welche gerettet werden, und jener die zu Grunde gehen? Als der Herr im Evangelium auf die geringe Zahl (raritatem) der Seligen hinwies, sagte er: Wie steil und schmal ist der Weg, der zum Leben führt, und Wenige sind, die ihn finden; wie breit und geräumig dagegen der Weg, der zum Verderben führt, und Viele sind, die auf ihm wandeln (Matth. 7, 13. 14). Eure Behauptung nämlich von Vielen und Wenigen bezieht sich auf die unbegränzte Quantität, da ja in dem gegenseitigen Vergleich sich entweder eine Vielheit oder eine Wenigkeit vorfindet. Indem daher Gott mit der Vielheit derer, die zu Grunde gehen, diejenigen, welche gerettet werden sollen, vergleicht, nannte er sie wenige; und indem in unserm Falle der Apostel mit denen, welche so wie Adam gesündigt hatten, jene vergleicht, welche Christi Gnade beseligt, erklärt er, daß es der letzteren mehr seien. Zeige daher, wie dies mit der Erbsünde (peccato Manichaeorum i. e. traducis) zusammenstimmt. Denn wenn er die Gesammtheit, welche die menschliche Fruchtbarkeit erzeugte, als natürliche Sünde dem Reiche des Teufels überantwortete und aus ihr am Ende der Welt, wie man meint, nur Einige befreit werden, welche Wahrheit oder welche Auctorität kömmt demjenigen Lehrer noch zu, welcher gegen ein so klares Zeugniß der ganzen Welt behauptet, die Gerechtigkeit habe sich reichlicher gegen Mehrere als die Sünde erwiesen? Was wird man also einem der über verwickelte Dogmen handelt glauben, wenn er über so klare Dinge lügen sollte? Weil dies zu glauben sacrilegisch ist, dein Dogma aber dich zu einer solchen Behauptung zwingt, so möge durch die Ehre des Apostels die schlechte Sache der Manichäer zu nichte gemacht werden. Der Apostel lügt nicht; also hat sich Christi Gnade in Mehrere ergossen als Adams Sünde, durch deren Nachahmung diejenigen, welche unter dem Gesetze sündigten, gesündigt haben; unter dem Gesetze aber bis auf Christus sündigten nur die Juden. Vergleiche daher die jüdische Nation allein, von welcher nur das erwachsene Alter unter dem Gesetze stand, und die insoweit nach der Aehnlichkeit der Uebertretung Adams sündigte, der nach erhaltenem Gesetze sündigte, mit den aus der Menge der durch die Predigt des Evangeliums berufenen Heiden hervorgehenden Tausenden derer, welche durch die Liberalität der Gnade gerettet worden sind, und du wirst dann einsehen, daß der Apostel Paulus in Wahrheit erklärt habe, es sei

zu Mehrern die Gnade Gottes und das Geschenk Jesu Christi gekommen, als die Gemeinschaft mit der alten Uebertretung. [1]) Wenn der Apostel sodann Röm. 5, 16. 17 sagt, es komme wegen der einen Sünde zur Verurtheilung, durch die Gnade aber wegen der vielen Sünden zur Gerechtmachung; denn habe wegen des Einen Sünde der Tod durch den Einen geherrscht, so werden viel mehr diejenigen, welche den Reichthum der Gnade und das Geschenk der Gerechtigkeit empfangen, im Leben durch den einen Jesum Christum herrschen, — so bestätigt er folgerichtig, was er begonnen hat: zwei Behauptungen nämlich stellte er auf, von denen er will, daß mit beiden zusammenstimme, was er am Ende hinzufügte. Durch einen nämlich, welcher das Vorbild der Sünde war und nach dessen Aehnlichkeit die unter dem Gesetze Sündigenden Uebertretungen begehen, erklärt er, herrsche der Tod; und durch einen herrschen im Leben alle die, welche den Ueberfluß der Gnade erlangt hätten, welche Gnade denen nütze, welche die Tugend nachahmen. Es handelte sich also nicht blos um die Frage nach einer Sünde, weil der Zusatz, daß diejenigen im Leben herrschten, welche den Reichthum der Gnade empfangen hätten, selbst jenen ersten Satz dahin vervollständigt (absolvit), daß Niemand zu dem Tode gezwungen werde, außer wer das Beispiel des Sündigenden liebe. Das Leben aber, in welchem die Heiligen herrschen werden, ist das ewige: also muß man auch unter dem Tode, welcher auf die freiwillige Sünde folgt, den ewigen verstehen. Wie es daher durch des Einen Vergehen für alle Menschen zur Verurtheilnng kam, so auch durch des Einen Gerechtigkeit für alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens. Wie nämlich durch des Einen Ungehorsam Viele zu Sündern geworden sind, so werden auch durch des Einen Gehorsam Viele gerecht gemacht werden. Röm. 5, 18, 19. Hiermit ist aller Verwirrung (perplexitas) eine Ende gemacht, und nur aus Unverschämtheit macht man Schikane mit der Allgemeinheit und werden ganz ungereimter Weise Schwierigkeiten gesucht, wo keine sind (ineptissime in scirpo nodus quaeritur). Es erklärt der Apostel, es seien nicht Alle, sondern Viele, welche durch den Ungehorsam des ersten Menschen die Sünde gelernt hätten; und es seien Viele, nicht Alle, welche durch den Gehorsam des Andern die Gerechtigkeit erlangt hätten. Es handelt sich hier gar nicht um den Ursprung der Menschheit, sondern die Moralität wird nach ihren verschiedenen Bestrebungen dargelegt: Ungehorsam und Gehorsam weist er als Werk des Willens, nicht der Generation nach. [2]) Wahrlich, wo sollte der Apostel, wenn er deiner Ansicht wäre, gelegener aussagen, daß Alle durch Geburt zur Verdammung, Wenige aber durch Glauben zum Leben gelangen,

---

[1]) Op. imperf. II, 204—209.

[2]) Nihil hic de exortu humanitatis agitur, mores in diversis studiis publicantur: inobedientia et obedientia studiorum operam, non generationis ostendit.

als in dieser Stelle, wo die Erörterung zu ihrem Abschluß kommen mußte (ubi summa disputationis complenda erat)? Er mußte dann nämlich sagen: Wie durch den Ungehorsam des einen Menschen Alle zu Sündern geworden sind, oder vielmehr nicht durch den Ungehorsam, sondern wie durch die Generation des ersten Menschen Alle als Sünder geboren wurden, so werden auch Viele durch den Gehorsam des Einen zu Gerechten werden. Aber eine ebenso gottlose als ungereimte Behauptung konnte gar nicht aufgestellt werden, weil unähnliche Dinge, wie die Natur und der Wille sind, nicht in Vergleich mit einander kommen können, so daß auf der Seite des Bösen die Nothwendigkeit der Saamen, auf der Seite des Guten aber allein die Freiheit des Willens sich behaupten ließe; ja selbst mit der Freiheit war es aus, indem das Vermögen der Wahl des Guten und der Verhütung des Bösen nicht mehr zu Gebote stand, wenn der reatus natürlich gewesen wäre. Es sagt also der weise und unterrichtete Lehrer der Kirche, daß durch Ungehorsam die Sünde entstanden und übergegangen sei, und daß die Gerechtigkeit sich vermehre. Hiedurch nun zerstört er den Wahn von einer natürlichen Sünde und lehrt er, daß anders die Ursachen der Substanz und anders die des Willens seien. Und damit diese Erkenntniß nicht unserem Geiste mehr als dem Dogma des Apostels angerechnet werde, so hören wir was er dieser Stelle beifügte: Das Gesetz trat hinzu, damit die Sünde sich mehre; wo aber die Sünde sich mehrte, da erwies sich die Gnade reichlicher. [1])

Den letzten Beweis gegen die Erbsünde führt Julian aus der Wirkung, welche die Gnade auf den sündigen Menschen hat. Wenn die Gnade Christi, lautet dieses Argument, die Erbsünde wirklich zur Voraussetzung hat, so muß sie als erlösende den Menschen von all' dem befreien, was diese, die Erbsünde, angeblich in der menschlichen Natur hervorgerufen hat. Da diese vermeintlichen Folgen der Erbsünde nun im Menschen auch nach seiner Begnadigung durch die Taufe verbleiben und nicht mit der Sünde getilgt werden, können sie auch nicht von der Erbsünde herrühren, und kann es selbst ein peccatum originale nicht geben; denn mit den Folgen fällt auch der ihnen entsprechende Grund weg. Bei der gegentheiligen Annahme würde sich ja sonst die Gnade in ihrer Wirkung auf die Sünde ohnmächtig erweisen. Die Behauptung eines peccatum originale steht daher nach Julian im Widerspruch mit der faktischen Wirkung der Gnade auf den Sünder. Unter Berufung auf Röm. 5, 15 sagt er: Der Apostel erklärte, daß zur Uebertragung des Heiles die Gnade des Erlösers kräftiger und reichlicher wirke als die Sünde Adams, um darzuthuen, daß Christus, dessen Gnade, um des Apostels Wort selbst zu gebrauchen, sich reichlich in Mehrere ergossen, viel mehr und Mehreren genützt, als die Uebertretung

[1]) Ibid. 211. 214—217.

des ersten Menschen geschadet habe, welcher nach deiner Behauptung die Sünde in die Saamen verstrickte. [1]) Beweise also, daß des Apostels Ueberzeugung mit euren Dogmen zusammenhänge. Wenn nämlich Adam, wie ihr sagt, durch eine natürliche Sünde Alle zur Verdammung gezeugt und aus seinen Lenden auf seine Nachkommenschaft ein solches Gift verbreitet hat, daß es in der Natur des Menschen alle Einrichtungen Gottes verkehrte; daß ohne das Geschenk des Teufels, wozu nach deiner Aussage die Lust der Geschlechter gehört, die von Gott geschaffene Ehe nicht sein konnte; ja daß jenes Gift die Ehe, während sie sich von der Ehrbarkeit ihrer Institution entfernte, in ihrer verbliebenen Ordnung mit der Bewegung der Genitalien, mit der Schaam der Zusammenkommenden, mit der Liebesgluth und Erregtheit der Glieder, mit der Lust der Sinne, mit der Sündhaftigkeit der Gebornen zwang und überwies, ein Werk des Teufels und nicht Gottes zu sein; zuletzt die Freiheit des Willens durch den Andrang der einen Sünde zerstörte, so daß es fortan Keiner mehr in seiner Macht hatte, die alten Vergehen durch die Wahl der Tugend zu verabscheuen, sondern durch die eine Sünde Alle wie vom Strome der verkehrten Menschheit zur Verdammung fortgerissen wurden; — wenn, sage ich, die Sünde all' das in das Ebenbild Gottes im ersten Menschen gebracht hat, so ist offenbar, daß die Gnade Christi in ihren Geschenken zu schwach ist, welche Nichts fand, das diese so zahreichen und großen Uebel hätte heilen können; oder wenn sie etwas ausfindig machte, so beweise es. Vergleichen wir nämlich jetzt das Einzelne mit dem Einzelnen. Wenn Adam außer den Werken seines Willens (praeter voluntatis opera) selbst die Einrichtungen der Natur verkehrte, so durfte Christus nichts mehr thuen, als die ihr von jenem zugefügten Verletzungen wieder gut machen, und zwar auf demselben Wege auf welchem jener die Zerstörung angerichtet hatte (nihil debuit magis Christus, quam ea quae ab illo fuerant elisa, reparare, his videlicet vestigiis quibus ille subruerat), das heißt in der Weise, daß in der Ehe der Getauften von Lust nichts mehr verspürt wurde und bei ihnen die zeugenden Glieder sich nicht so wie bei allen Völkern regten; ferner daß nach dem Geschenk der Gnade das Schaamgefühl der Zusammenkommenden wich und durch die Glieder weder die Nachahmung der Ruhe ging noch die Sinne ferner die Belästigung des Lustgefühles zu erdulden hatten (nec iret per membra quietis imitatio, nec paterentur sensus onera dulcedinis);

---

[1]) Pronuntiavit certe Apostolus, de cujus nobis est opinione certamen, efficacius operari ad collationem salutis et copiosius gratiam Salvatoris, quam peccatum Adae; ut ostenderet multo vehementius profuisse Christum, et pluribus profuisse, cujus gratia (ut ipso ejus verbo utar) abundavit in plures, quam praevaricationem primi hominis nocuisse, quem tu dicis seminibus inligasse peccatum.

endlich daß den Getauften der freie Wille wiederum gegeben wurde, so daß du zufolge der Verbesserung der Natur und nach Austreibung des Gesetzes der Sünde zugestehen könntest, es sei den Sterblichen ebenso möglich, im Glanze der Tugenden zu strahlen, als vom Schmutze der Laster zu starren; ja die, welche mit den Sacramenten versehen werden, dürften gar nicht mehr sterblich sein. Wenn nämlich die Arznei die Wunde bekämpft und der Tod durch die Sünde eingetreten sein soll, so muß die Entfernung der Sünde auch die Hinwegnahme des Todes bewirken. Da nun aber von all' dem Gesagten bekanntlich den Leibern der Getauften nichts zu Theil wird, die sonnenklare Wahrheit aber gezeigt hat, daß das Ganze nicht anders als auf diese Weise der Heilung geschehen könnte, d. i. dürfte, so mußt du gestehen, entweder daß all' das von uns zuerst Aufgezählte nicht durch die Sünde erfolgte und daß es deßhalb auch nicht Wunden der Natur gewesen seien, womit das Wesen der Gnade zusammenstimmt, durch welche offenkundig jene vorgeblichen Wunden nicht aus ihrer Ordnung entfernt worden sind; oder du mußt wenigstens leugnen, daß in den Mysterien (Sacramenten) Christi irgend eine Heilkraft sei, da sie nicht einmal Einen von so vielen Krankheiten heilen konnten. [1]) Wenn die natürliche Sünde die Ursache so großer Uebel ist, so wirkt die Gnade Christi die Rechtfertigung keineswegs durch Vergebung vieler Sünden, sondern vollzieht ihr Geschäft der Huld und Güte durch Nachlassung der einen Sünde; gelobt sie nun dies zu thuen, so wird sie ihrem Versprechen Glauben verschaffen, wenn sie die angeblich durch die Wunde der Sünde in der Natur hervorgerufenen Uebel heilt; indessen wenn auch nach Anwenduug der Heilmittel der Gnade dennoch ebendieselbe Reihe der vom Teufel herrührenden Krankheiten fortdauert, so gebührt ihrem Versprechen Anerkennung, ihrer Präsumtion aber Nachsicht, weil ihr zur Heilung der angebornen Pest die Kraft, jedoch nicht der Wille fehlte. [2]) Dieses Argument, fährt Julian fort, hat seine Geltung bei der Annahme, der Apostel habe die Wirksamkeit (vim) der Gnadengeschenke und der Wunden ungeachtet ihrer entgegengesetzten Wirkungen dennoch als eine gleiche geschätzt. Ohne Zweifel wächst aber die Erhabenheit des gesunden Glaubens, den wir vertheidigen, wenn man erwägt, daß Paulus den Heilmitteln der Gnade die Krankheit der Sünden nicht nur nicht vorgezogen, sondern sogar die Wohlthaten der ersteren für größer als die Nachtheile der letzteren gehalten hat. [3]) Als Resultat seiner Erörterung gibt er daher folgendes an: Der Apostel sagte, das Gnadengeschenk Christi habe sich gegen mehr Menschen reichlich erwiesen, als Adams Schuld geschadet habe. Du

---

[1]) Op. imperf. II, 85—95.
[2]) Ibid. c. 106.
[3]) Ibid. 95.

ſagſt, durch dieſe Schuld ſeien die oben aufgezählten Schädigungen (clades) der Natur zugeſtoßen, von denen anerkannter Maßen in denjenigen, welche zu den Sacramenten Chriſti gelangen, auch nicht eine geheilt wird; und deßhalb behaupteſt du, habe die Sünde des erſten Menſchen viel mehr Kraft zu ſchaden gehabt, als die Gnade Chriſti zur Heilung beſitze. Aus all' dem zuſammen erſieht man, daß zwiſchen dir und dem Apoſtel Paulus ein ebenſo großer Widerſpruch als zwiſchen den Katholiken und Manichäern beſteht. [1]) In derſelben zuſammenfaſſenden Weiſe heißt es an einer andern Stelle: Sollten die Gnade Chriſti und die Sünde Adams in ihren ſonſt verſchiedenen Producten einander gleich gehalten werden, ſo daß ſie ſich ſelbſt an Zahl der Wirkungen gleich wären, während ſie ſich durch die Art derſelben von einander unterſcheiden, ſo hätte der Apoſtel lehren müſſen, daß die Gnade durch ebenſo große Wirkungen genützt, als die Sünde geſchadet habe, ſo daß die Wirkungen der erſteren die der letzteren aufwogen. [2]) Es mußte alſo die Arznei an all' den Stellen und Seiten zu Hilfe kommen, wo die Krankheit ſich feſtgeſetzt hatte, d. h. wenn die alte Sünde irgend eine Wirkung in den Regungen der Zeugungsorgane, in den Empfindungen der Zuſammenkommenden, in der Obſcönität der Glieder, in dem Unglücke der Gebornen zurückgelaſſen hätte, hätte die Gnade Heilmittel zur Beſeitigung der genannten Uebel angewandt; ſonſt wäre es ein großer Beweis der Ohnmacht und Nutzloſigkeit ihrer Kunſt, ſowie davon geweſen, daß ſie für die ſchwächliche und verkehrte Natur und für den Willen wirkungsloſe Linderungsmittel angewandt habe. Es zeigt aber die Wahrheit, daß ſelbſt wenn die allgemein ertheilte Arznei den ſinnlichen Regungen und den Sterblichen, auch jenen, welche ſie durch keine Bemühung und keine Anſtrengung verdient hätten, nützen würde, doch nicht ſofort die Sünde den Geborenen ſchadete, da ſie in dieſelbe nicht einwilligen konnten. Ebendeßhalb iſt, ſelbſt wenn die Taxation der Gnade und der Sünde gleich wäre, doch klar, daß nicht einmal dann eine ſolche Schätzung (appensionem) von der Tragweite iſt, daß ſich daraus die Geburt in Sünde erweiſen ließe. Da nun Paulus die Gnade der Sünde nicht nur nicht nachgeſetzt, ſondern vielmehr vorgezogen hat, ſo iſt unwiderleglich bewieſen, daß er von einem tradux peccati nichts weiß. [3])

Nach der ſeitherigen Lehrausführung iſt den Pelagianern der Begriff der Erbſünde ein unvollziehbarer, weil er einen Widerſpruch mit dem Begriffe der Freiheit des Willens und der Sünde als freiwilliger That bildet.

---

[1]) Ibid. 96. 97.

[2]) Si gratia Christi et Adae culpa in diversis effectibus aequaliter censerentur, ut vel numero operationum pares essent, quae operationum genere dissidebant; docendum erat, tantis profuisse gratiam, quantis culpa nocuisset: ut appensionis illius, qua trutinabantur, aequitas et momenta constaret.

[3]) Ibid. 140. 141. 142.

Entweder, sagte Julian zusammenfassend, ist die Sünde Werk des freien Willens und der böse Wille thut die Sünde, und es gibt keine Erbsünde; oder wenn es solche gibt, ist die Sünde nicht mehr aus dem Willen, sondern aus der Natur, und die böse Natur bringt die Sünde hervor. [1]) Sodann widerspricht die Vorstellung einer Erbsünde dem Wesen und der Wirksamkeit der Gnade.

Wie man hieraus ersieht, steht einfach Begriff gegen Begriff. Hiebei konnte jedoch die Polemik der Pelagianer nicht stehen bleiben. Ist nämlich von Erbsünde die Rede, so handelt es sich außer der Frage nach ihrem Verhältnisse zum freien Willen, zu Sünde und Gnade auch um die Möglichkeit ihrer Vererbung von Adam auf seine Nachkommen. Das Problem, das sich die Pelagianer daher sofort stellten, lautete: Ist innerhalb der Menschheit ein Uebergang der Sünde von einem auf den andern denkbar? Selbstverständlich fiel ihre Antwort hierauf verneinend aus und wußten sie dafür mehr als einen Grund anzuführen. Insbesondere hat von den Pelagianern Julian sich dieser Aufgabe unterzogen.

Da Julian seine Lehre für die biblische hielt, so suchte er vor Allem den positiven Beweis zu liefern, daß die heilige Schrift die Vorstellung von einer Vererbung der Sünde Adams auf seine Nachkommen nicht kenne. Zuerst berief er sich auf Röm. 5, 13. 14. Hatte Augustinus die von Adam bis Moses herrschende Sünde, welche auch in den Menschen dieser Periode den Tod zur Folge hatte, wiewohl sie nicht nach der Aehnlichkeit der Uebertretung Adams sündigten, als von Adam auf sie übergegangene oder als peccatum originale bezeichnet, so glaubte dagegen Julian auf Grund der in dieser Stelle vom Apostel gemachten Unterscheidung zwischen der Sünde Adams als praevaricatio (παράβασις) und der Sünde von Adam bis auf Moses als peccatum (ἁμαρτία) auf das gerade Gegentheil schließen zu müssen. Er sagt hierüber wörtlich: Durch die Verschiedenheit der Benennungen unterscheidet der Apostel die Qualität der Sünde, so daß er zeigt, etwas anderes sei peccatum, etwas anderes praevaricatio, und er will also an dieser Stelle zwar jede praevaricatio als Sünde, aber nicht jede Sünde als praevaricatio aufgefaßt wissen, so daß durch die Bezeichnung praevaricatio das Schimpfliche der Sünde wächst und diejenigen schuldiger erscheinen, welche (positive) Gebote übertreten haben, als diejenigen, welche ohne Mahnung eines Gesetzes durch Vernachlässigung der angebornen Vernunft fehlten. Vor dem durch Moses gegebenen und schriftlich fixirten Gesetz also, durch dessen Sanction das Muster der Handlungen vorgeschrieben wurde, welches das unter ihm lebende Volk nicht ignoriren durfte, klagt der Apostel jene in der Mitte

---

[1]) Op. imperf. V, 26: Si ex voluntate est peccatum, mala voluntas, quae peccatum facit; si ex natura, mala natura, quae peccatum facit.

zwischen Adam und Moses gelegene Zeit und die durch mannigfaltige Verkehrtheit ihrer Handlungen befleckten Sterblichen der Sünde (peccati) und nicht der Uebertretung (praevaricationis) an, so daß diejenigen, denen kein Gesetz gegeben worden, nicht als Uebertreter von Geboten angesehen werden dürfen, aber als Schuldige erscheinen, weil sie durch Nichtbeachtung der Vernunft, von deren Existenz in einem Jeden die eigenen Gefühle Zeugniß ablegen, die Rechte entweder der menschlichen Gesellschaft oder der Schaamhaftigkeit verletzten; und deßhalb wird von ihnen gesagt, sie hätten zwar durch gegenseitige Nachahmung, aber nicht durch Uebertretung des Gesetzes, welches noch nicht ertheilt war, gesündigt. Bis zum Gesetze also war Sünde (peccatum), und nicht Uebertretung: nach dem Gesetze aber nicht allein Sünde, sondern auch Uebertretung. Dort sündigten die Menschen nicht nach der Aehnlichkeit der Uebertretung Adams; hier aber, von den Juden, wurde, weil sie unter dem positiven Gesetze standen, nach der Aehnlichkeit Adams durch Prävarication gesündigt; denn hatte der erste Mensch auch kein schriftlich so doch ein mündlich ertheiltes Gesetz, sich vom Genusse eines Baumes zu enthalten. Diese klare Unterscheidung nun zwischen denen, welche ähnlich wie Adam, und denen, welche unähnlich gesündigt haben, schließt Julian, kann mit der Behauptung einer Erbsünde oder, wie er meint, eines peccatum naturale nicht zusammenstimmen; wäre dies der Fall, so müßte sie, die Sünde, Alle durchaus gleich (prorsus aequaliter) fesseln; Niemand also wäre, dem dieses Böse nicht innewohnte und Keiner fände sich, von dem man in Wahrheit sagen könnte, daß er nicht nach der Aehnlichkeit der Sünde Adams gefehlt hätte, während in Wahrheit nach seiner Aehnlichkeit Alle gesündigt haben. Nun aber erklärt der Apostel, daß es Einige gebe, welche wie Adam sündigten, und wieder Andere, welche nicht die Aehnlichkeit der alten Uebertretung befleckt habe: also ist schlechthin klar, daß die Vergehen Sache der Moralität und nicht der Saamen (morum, non seminum) sind, und nicht die Natur sondern der Wille anzuklagen ist, d. h. daß es keine Erbsünde gibt. [1]) In Kürze ausgedrückt: Julian meint, weil die Sünden in verschiedenen Perioden auf Grund des positiven und natürlichen Gesetzes verschiedener Qualität gewesen seien, könne es kein peccatum originale oder naturale geben, weil was natürlich sei, sich immer gleich bleibe.

Etwas anders argumentirt Julian an der Hand derselben Bibelstelle, wenn er das peccatum originale s. naturale in Abrede stellt, weil was sich durch ein Gesetz zurückhalten lasse, wie nach Paulus in Bezug auf die Sünde geschehen sei, nicht Natur sein könne. Er sagt gegen Augustin: Du behauptest, der Apostel sage Röm. 5, 13, die Sünde habe in der Welt bis zum Gesetze geherrscht, deßhalb, weil er diese Sünde als natürliche begriffen

[1]) Op. imperf. II. 185—187. 192—196.

haben wolle. Ich frage daher, wenn sie bis zum Gesetze gewesen, warum hörte sie nach dem Gesetze auf zu sein? Denn ich stimme der Erklärung nicht bei, welche den Ausdruck „bis zum Gesetze" im Sinne von „bis zu seinem Ende" auffaßt; vielmehr bedeutet derselbe soviel als „bis zu seinem Anfange." Zu Gunsten dieser Auffassung spricht die Eigenthümlichkeit des Wortes; was nämlich bis zum Gesetze gewesen ist, das ist offenbar nicht nach dem Gesetze; und was durch die Zeit aufgehoben wurde, ist nicht natürlich gewesen. Was also die Strenge (censura) des Gesetzes gebrochen und hiedurch großen Theils gehemmt hat, das ist offenbar durch Nachahmung und nicht durch Generation ausgeführt worden. Um jedoch in der Verhandlung mit dir nicht zu hartnäckig zu erscheinen, so will ich annehmen, daß der Ausdruck „bis zum Gesetz" soviel als „bis auf Christus" heißen kann. Du gestehst also zu, daß die Sünde, welche du Erbsünde nennst, nicht nach Christus ist? Und wie nun, du behauptest, daß sowohl in den Gliedern der Apostel, als in allen Getauften und bis auf den heutigen Tag nach so vielen Jahrhunderten der Ankunft Christi das Werk des Teufels, der Strauch der feindlichen Macht und das Gesetz der Sünde verbleibe, in Blüthe stehe und lebendig sei? [1]) Im Zusammenhang mit letzteren Argumenten steht folgendes aus Röm. 5, 13 entnommene, wornach die Sünde nicht zugerechnet wird, wo kein Gesetz ist. Wenn nämlich, sagt er, von dem Gesetze der **tradux peccati** nicht zugerechnet wurde, nach dem Gesetze aber derselbe nicht stattfand, so hatte die Sünde durchaus niemals ein Gift in sich, durch das sie dem Menschengeschlechte schadete. Vor dem Gesetze nämlich wurde keine natürliche Sünde zugerechnet; unter dem Gesetze wurde keine imputirt, weil sie an keiner Stelle des Gesetzes als solche aufgezeigt noch ihre Imputation gelehrt wird. Offenbar weist also der Apostel die Sünde vor dem Gesetze als Sache des freien Willens, nach dem Gesetze aber als Uebertretung des ebenso freien Willens nach, und kann er von einem **peccatum traducis** durchaus nicht gesprochen haben. [2]) Der Interpretation Augustins, daß, wenn nach Röm. 5, 13 die Sünde nicht angerechnet wurde, weil das Gesetz nicht war, also doch Sünde war, und daß sie deßhalb nicht angerechnet wurde, weil, wie aus Röm. 3, 20 zu schließen ist, noch keine Erkenntniß der Sünde durch das Gesetz war, setzt er entgegen: Wenn also durch das Gesetz die Erkenntniß der Sünde vermittelt, und die Sünde des Ueberganges (traducis) vor dem Gesetze nicht zugerechnet wurde, so zeige, daß diese Imputation unter dem Gesetze erfolgte. Denn wenn durch das Gesetz Erkenntniß der Sünde ist, vor dem Gesetze Unkenntniß der Sünde war, so kann man nicht im Zweifel sein, daß dies der wichtigste Grund der Promulgation des Gesetzes war, damit

[1]) Ibid. 70. 71.
[2]) Ibid. 200—202.

an den Tag käme und verhütet würde, was vorher verborgen war. Das also soll der Kern des Streites sein: entweder zeige, daß einem unter dem Gesetze das originale peccatum imputirt worden ist, gib den Nachweis hievon, und ich will zustimmen, daß der Apostel von einer solchen Sünde gesprochen habe. Oder weil sich das im Gesetze nicht finden läßt, gib zu, daß der Apostel von einer solchen Sünde redet, welche durch Nachahmung contrahirt, durch den Willen begangen, von der Vernunft verurtheilt, durch das Gesetz aufgezeigt, durch die Gerechtigkeit bestraft wird. [1])

Die Berufung auf Röm. 5, 12 für das Dogma von der Erbsünde hält Julian aber deßhalb für unzulässig, weil diese Stelle ja nicht besage, daß die Sünde sondern blos der Tod übergegangen sei. Augustin hatte gegen die pelagianische Behauptung einer Verbreitung der Sünde Adams auf Alle durch Nachahmung erklärt, daß der Apostel alsdann gesagt hätte, nicht durch einen Menschen, sondern durch den Teufel sei die Sünde in die Welt gekommen und in alle Menschen gedrungen. Denn vom Teufel heiße es Weish. 2, 25: Ihn ahmen nach, die von seinem Anhange sind. Aber der Apostel habe deßhalb durch den einen Menschen gesagt, von welchem die Generation der Menschen ihren Anfang genommen, um zu lehren, daß die Erbsünde in Alle durch Generation gedrungen sei. [2]) Hierauf replicirt Julian: Paulus behauptet nicht, daß durch den einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen und so in alle Menschen gedrungen sei; das ist nicht in den Sermonen des Heidenapostels enthalten; denn er sagte nicht, die Sünde sei übergegangen, sondern der Tod. Die Ordnung der Worte ist also: wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt eingetreten ist, und durch die Sünde der Tod, und so ist er in alle eingedrungen, weil Alle gesündigt haben. Der erhabene Lehrer der Kirche erwog wohl was er sagen mußte: durch den einen Menschen, sagt er, kam die Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod, und ist er so in alle Menschen gedrungen. Er hatte schon den Tod und die Sünde genannt; aus welchem Grunde war es nothwendig, daß er bei dem, wovon er sagte daß es eingedrungen sei, den Tod von der Gemeinschaft der Sünde trennte; daß er deutlich zeigte, es sei zwar in diese Welt durch einen Menschen die Sünde und durch die Sünde der Tod gekommen, über alle Menschen aber nicht die Sünde, sondern der Tod, und zwar durch die Strenge des Gerichtes, als Strafe für die Uebertretung, nicht zur Verfolgung der Saamen der Leiber sondern der Sünden des Wandels (morum vitia) verhängt worden, — als weil er besorgt war vorzubeugen, daß man nicht etwa von ihm glaube, er habe euer Dogma unterstützt? [3]) Nach dem Apostel kam also durch einen Menschen die Sünde in

[1]) Ibid. 72—74.

[2]) De nupt. et concupisc. l. II, 45.

[3]) Op. imperf. II, 63.

diese Welt und durch die Sünde der Tod, weil ihn die Welt als einen schuldigen und zur Verdammung des ewigen Todes bestimmten erkannte. In alle Menschen aber ist der Tod eingedrungen, weil das eine Vorbild (forma) des Gerichtes alle Uebertreter auch der folgenden Zeit umfaßt; doch wüthet dieser Tod weder gegen die Heiligen, noch gegen die Unschuldigen; sondern er bringt in diejenigen, von welchen er wahrnimmt, daß sie die Uebertretung nachgeahmt haben. [1]) Aus dieser letzteren Stelle ergibt sich zugleich, welcher Tod gemeint ist. Doch wird hierüber später besonders gesprochen werden.

Ungleich ausführlicher ist aber der von Julian sogenannte rationelle Beweis gegen die Denkbarkeit eines Ueberganges der Sünde des einen auf den andern. Zunächst läßt ihm das logische Verhältniß der Sünde zum Subjecte, in welchem sie ist, den Uebergang derselben auf ein anderes Subject nicht zu. Rem, sagt er, quae in subjecto est, sine illa re esse non potest, in qua subjecta est. Et ideo malum quod est in parente, utique in subjecto, alii rei, i. e. proli, ad quam non pervenit, reatum non posse transmittere. [2])

Da die Behauptung des peccatum originale jene einer Schwächung der menschlichen Natur durch die Sünde in sich schließt, so warf Pelagius die Frage nach der Möglichkeit einer solchen Veränderung auf und glaubte sie aus dem metaphysischen Wesen der Sünde verneinen zu müssen. Zuerst, sagt er, muß man darüber disputiren, daß durch die Sünde die Natur geschwächt und verändert worden sein soll. Vor Allem muß man daher, wie ich glaube, unterscheiden, was die Sünde ist: ob irgend eine Substanz oder etwas durchaus Substanzloses (an omnino substantia carens nomen), wodurch nicht eine Sache, eine Existenz, nicht irgend ein Körper, sondern blos der Act einer verkehrten That ausgedrückt wird. Wenn es sich, wie ich glaube, so verhält, wie konnte dann das, was substanzlos ist, die menschliche Natur schwächen oder ändern? [3]) Wie man sieht, hinderte ihn sein Begriff der Sünde, wornach sie nur etwas Actuelles, d. h. nur im Acte, und nach ihm nicht mehr Existirendes ist, an der Einsicht, daß die Sünde, wiewohl sie keine Substanz und in soferne Nichts ist, doch Etwas sei und in ihrer Substanzlosigkeit kein Grund liege, warum sie nicht übergehen könne. Desselben Argumentes bedient sich Julian, wenn er sagt, es könne keine Erbsünde geben, weil die Sünde, die wesentlich Wille sei, nicht in Substanz übergehen könne. Da aber die Substanz eines Dinges seine Natur ausmacht, ist ihm das peccatum originale gleich dem peccatum naturale, d. h. einer

[1]) Ibid. 66.
[2]) Contra Julian. V, 51.
[3]) De natur. et grat. n. 21.

solchen Sünde, durch welche die menschliche Natur an sich oder als solche schon sündig ist; und weil Gott Urheber der Natur ist, so schließt Julian weiter, daß die Behauptung einer Erbsünde Gott zum Schöpfer der bösen Natur mache. Augustin hatte hierauf entgegnet, daß der böse, d. h. erbsündige Mensch durch seine Natur, welche Gott hervorbringe, gut sei, böse aber secundum vitium, welches der böse Feind zwar gegen die Natur, aber doch der Natur einpflanzte; er behauptete also, daß in dem Momente, da die von Gott herstammende und deßhalb gute Natur in's Dasein trete, von Adams Sünde her befleckt werde und deßhalb zugleich böse sei. Aber für diese Behauptung hatte Julian vermöge seines Sündenbegriffes kein Verständniß; vielmehr polemisirt er dagegen also: Da eine im Menschen vor und ohne seinen Willen befindliche Sünde etwas Natürliches sei und eine böse Natur begründe, der Urheber des Bösen aber Satan sei, so müsse Augustin diesen zum Schöpfer der bösen Menschen machen; dies aber sei Manichäismus. Wenn er um diesem Vorwurf zu entgehen lehre, Gott sei der Urheber der Menschen, so mache er nur Gott selber zum Schöpfer der bösen Natur; denn sei Gott Schöpfer der menschlichen Natur und diese vor und ohne den Willen des Individuums böse, so sei eben Gott Schöpfer der Bösen: als Schöpfer der Menschen könne er nur Urheber der bösen Menschen sein. Diesen Gegenbeweis hält Julian für so bedeutend, daß er wiederholt darauf zurückkömmt. Augustin, sagt er, behaupte, Gott sei der Schöpfer der Bösen und er bringe solche hervor, welche schlechtweg alle ohne irgend eine Schuld ihres eigenen Willens in die Verdammung gingen. Und um uns über die Zeit, von der er rede, nicht im Ungewissen zu lassen, behaupte er, von Adam, welcher eine Alle gewesen sei, bis ans Ende würden alle Nichtgetauften für verdammlich und dem Teufel unterworfen befunden. Durch diese Ansicht suche er aber sich auf eine gefährlichere Weise zu heilen als er sich vorher verwundet habe. Denn um die auf ihn fallende schimpfliche Nachrede, als ob er behaupte, der Teufel sei der Schöpfer der Menschen, abzuwehren, bekenne er verbessernd Gott als Schöpfer der Menschen, aber solcher wie sie Manes dem Fürsten der Finsterniß zuschreibe. In dem Glauben nämlich, die Menschen seien von Geburt an (conditione nascendi) böse, weise er ihnen jenen Urheber zu, durch welchen die Schuld des bösen Werkes von dem guten Gott ausgeschlossen werde; und weil er mit seiner Definition der Sünde im Irrthum gewesen, da er meinte sie sei etwas Natürliches, während sie doch nur freiwillig sein könne, so habe er sofort folgerichtig einen bösen Urheber (artificem) des bösen Ursprunges ersonnen, und sei so frömmer gegen Gott, wiewohl rücksichtsloser (contumacior) gegen die Natur. Augustin dagegen behaupte, es würden zwar Böse geboren, aber Gott sei Schöpfer der Bösen; daher er hartnäckiger gegen Gott, dagegen rücksichtsvoller (honorificentior) gegen die Natur sei; denn diese werde durch die Majestät ihres Urhebers

vertheidigt, der Urheber aber durch die Häßlichkeit seines Werkes angeklagt. Augustin habe sich also nicht gescheut, Gott das zuzuschreiben, was Manes ihm nicht beigelegt und weßwegen er einen andern Urheber ersonnen habe; beide seien daher zwar Feinde der Wahrheit, aber vor Augustin sei man des Glaubens gewesen, daß jener an Gottlosigkeit nicht übertroffen werden könne. [1]) Im dritten Buche seines gegen das zweite Buch der Schrift Augustins de nuptiis etc. gerichteten Werkes nimmt Julian diese Polemik wieder auf. Um dem Schein der Behauptung der Schöpfung der Menschen durch den Teufel zu entgehen, sagt er, erklärte Augustin Gott als Schöpfer der Bösen, und lehrte, daß er die Substanz eines solchen meritum schaffe, welche den reatus vor dem Gebrauche der Vernunft empfange und durch die Hand ihres Schöpfers in's Reich des Teufels versetzt werde. [2]) Wir dagegen behaupten Gott als Schöpfer der Neugebornen so, daß, weil gewiß ist, der Gott der Katholiken, welcher der wahre ist, könne nichts machen was böse ist, vermöge der Würde des Schöpfers selbst die Menschen, die von ihm hervorgebracht werden, vor ihrem Willensgebrauche aus seiner Hand in keiner Weise böse und schuldig hervorgehen. Wenn ihr das eine hievon leugnet, so zerstört ihr beides. Du sagst nämlich, du glaubest zwar, daß Gott der Schöpfer, aber der bösen Menschen sei: und deßhalb verleugnest du dein Dogma, wenn du in Abrede stellst zu behaupten, der Teufel sei Schöpfer der Menschen. [3]) Julian hatte Augustins (angebliche) Lehre einer sündigen Befleckung der menschlichen Natur seit ihrer Schöpfung durch Gott nicht nur des Manichäismus angeklagt, sondern sie geradezu aus dieser Häresie abgeleitet, weil sachlich oder über die Qualität der Natur zwischen beiden keine Differenz bestehe, sondern blos über ihren Urheber. [4]) Manes nämlich lehre, von dem Fürsten der Finsterniß, d. i. vom Urheber des Bösen sei durch Mischung zweier Naturen, einer guten und bösen, der Mensch erschaffen worden, während Augustin behaupte, von dem guten Gott seien zwar alle Menschen, aber böse erschaffen worden. Allein diese Differenz sei nicht zum Vortheile Augustins. Sei nämlich auch der Obersatz des Manes falsch, daß die Sünde, die nur etwas Freiwilliges sein kann, etwas Natürliches sei, so sei doch wenigstens der hieraus von ihm gezogene Schluß folgerichtig, daß, weil die Sünde etwas Natürliches sei, es eine böse Natur

---

[1]) Op. imperf. I, 114—117.

[2]) Ibid. III, 96.

[3]) Ibid. 124.

[4]) Ibid. 144: In primo quidem libro praesentis operis, quam nullo distaret fides vestra a Manichaeorum profanitate, quippe ex qua eam natam esse manifestum esse, junctis amborum opinionibus indicavi; ubi apparuit Joviniano te per timorem copulari, Manichaeo omnino per amorem. — 154: Inter te et Manichaeum itaque nulla de qualitate naturae, sed de solo est auctore dissensio.

gebe, und daß man, weil der Urheber einer bösen Sache nicht gut sein könne, das gesammte Menschengeschlecht dem Fürsten der Finsterniß als seinem Urheber zuweisen müsse. Indem aber Augustin nicht nur wie Manes lehre, die Sünde sei natürlich, sondern sofort behaupte, der gute Gott sei es, der das Böse, d. i. die Sünde hervorbringe, ausbilde und ausbreite, und daß, was Sache des Willens ist, den Saamen eingemischt sei, suche er drei sich widersprechende Definitionen miteinander zu verbinden, welche wie ein Seil aus Sand vor ihrer Verbindung auseinander fallen. Die Wahrheit aber sei, daß die Sünde, weil was Sache des Willens sei nicht in die Beschaffenheit der Substanz übergehe, nichts Natürliches und deßhalb auch keine Creatur von Natur schuldig (rea) sei und daß es keinen bösen Urheber derselben gebe. Da vielmehr alle Natur, soferne sie erschaffen werde, gut sei, sei auch Gott der Schöpfer guter Naturen und erweise er sich, ohne durch irgend eine Sünde sein Werk zu beflecken, in Allem als gut. [1]) Aus diesen Gründen glaubte Julian Augustins Lehre, es sei zwar Adams Natur gut, dagegen die aller (übrigen) Menschen böse erschaffen worden, nicht nur verneinen, sondern selbst mit allen Kräften bekämpfen und ihr die andere entgegensetzen zu müssen, daß nicht nur in Adam, sondern in allen Kindern die Natur des Menschen von demjenigen gut erschaffen worden sei, welcher Urheber des ersten Menschen gewesen, weil er behaupte, daß jener auch der Schöpfer aller Menschen sei. [2]) Wolle Augustin das Argument, daß, weil derselbe Gott, welcher den ersten Menschen seiner Natur nach gut erschaffen habe, auch der Schöpfer der Natur in den Kindern sei, es kein peccatum originale geben könne, nicht zugeben, so müsse er bei seiner Doctrin einer Erbsünde leugnen, daß Gott Schöpfer der Natur sei, und manichäisch die manichäische Natur dem Teufel als ihrem Urheber zuschreiben. [3]) Also auch hier wieder die Alternative: Entweder Gott ist Schöpfer der menschlichen Natur, und es gibt keine Erbsünde; oder wenn es solche gibt, ist die menschliche Natur Geschöpf des Teufels. Eine Ausflucht, meint Julian, sei nicht möglich; denn protestire Augustin gegen die ihm gemachte Beschuldigung des Manichäismus, so verleugne er eben sein Dogma. [4])

Die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines Ueberganges der Sünde Adams auf die von ihm abstammenden Individuen ergibt sich aber namentlich aus dem Verhältnisse, in welchem Adam zu dem Geschlechte aufgefaßt wird. Wie die Pelagianer hierüber dachten, ergibt sich schon aus ihrem Begriffe von der Sünde. Offenbar nämlich hat der pelagianische

---

[1]) Op. imperf. III, 153—162.
[2]) Ibid. 144. 152.
[3]) Ibid. I, 109—122.
[4]) Ibid. III, 124.

Begriff der Sünde als einer persönlichen That den der ebenso ausschließenden Persönlichkeit des sündigenden Individuums zur Voraussetzung, und es ruht sonach das Argument, daß Adams Sünde als etwas rein Freiwilliges oder Persönliches nicht habe übergehen können, auf dem andern, daß von einer Erbsünde keine Rede sein könne, weil Adam sich zu den das Geschlecht constituirenden Individuen nur als einzelne, für sich seiende und gegen jede andere sich abschließende Persönlichkeit verhalten habe. Der eigentliche Grund, warum der Pelagianismus den Uebergang der Sünde Adams auf seine Nachkommen leugnet, liegt sonach in seiner nominalistischen Auffassung des ersten Menschen in seinem Verhältniß zu allen andern. Kam es freilich über diesen Punkt nicht zur eigentlichen Verhandlung, indem die Pelagianer mehr am Begriffe der Sünde als ausschließlich persönlicher hängen blieben, so tritt ihr Nominalismus doch vielfach klar genug hervor. Was hilft es dir, hält Julian Augustin entgegen, zu lehren, Adam habe gesündigt, was ich auch durchaus nicht in Abrede stelle? Wir fragen, wodurch findet sich, nachdem Adam vor so vielen Jahrhunderten gestorben ist, seine Sünde, durch welche das Ebenbild Gottes in die Gewalt des Teufels kommt, im Kinde vor? [1]) In der Meinung, es verhalte sich Adam zu den Individuen des gesammten Geschlechtes wie diese unter sich selbst, sagt er: Die Auctorität des göttlichen Gesetzes zeigt (5 Mos. 24, 14 ff.), daß die Vergehen der Väter ebenso wenig auf ihre Kinder übergehen, als die Sünde der Kinder auf ihre Eltern. Wer daher im Widerspruch mit diesem Satze behauptet, es finde ein Uebergang der Sünde statt, muß auch einen Rückgang der Sünde behaupten. [2]) Von demselben Gesichtspunkte aus sagt er anderswo: Wäre von Adam die Sünde dadurch, daß sie in ihm zum peccatum naturale geworden, auf alle Andern übergegangen, so müßte auch heute noch in jedem Individuum seine persönliche Sünde zur natürlichen werden. Da dies nicht der Fall sei, so könne in Adam jene Umwandlung der Sünde nur unter der Voraus-

---

[1]) Op. imperf. II, 30: Quid te juvat, ut Adam doceas deliquisse, quod ego penitus non refello? Quaerimus, Adam ante tot saecula mortuo, peccatum, quo in diaboli jus Dei imago transscribitur, per quid inveniatur in parvulo?

[2]) Ibid. III, 13: Satis ergo superque docuimus, hoc uno testimonio teterrimam istam judicii pravitatem, quam novus error amplectitur, antiqua latae legis auctoritate contritam. Quae certe sententia ita est in caussam prolata, ut nullum locum reliquerit ambigendi. 14: Instituens quippe Deus quae in examinibus deberet forma servari, praescripsit ne innocentia necessitudinis suae periculis jungeretur; atque ut patrem a supplicio peccantis filii, ita filium a patris condemnatione separavit; ostendens profecto simili exitu utriusque personae, tam non posse parentum ad filios peccata transire, quam nec filiorum transeunt ad parentes. 15: Qui ergo contra hanc sententiam dicit traducem esse peccati, dicat quoque recursum esse peccati: ut si a parentibus ad filios peccata descendunt, adscendant a filiis ad parentes.

setzung angenommen werden, daß seine Sünde einer ganz andern Art als die Sünden der übrigen Menschen angehört habe. [1]) Da alle und jede Sünde persönlich ist, so könnten die Kinder nur dadurch seit Adam sündig sein, daß Gott ihnen fremde Sünden anrechnete. Allein, entgegnet Pelagius, das sei nicht annehmbar; denn verzeihe Gott jedem seine eigenen, wie könne er dann fremde zurechnen? [2]) Schaden dem Vater nach der Bekehrung seine eigenen Sünden nicht, so können sie viel weniger dem Kinde schaden. [3]) Ebenso findet es Julian unbegreiflich, wie Gott gleichzeitig so barmherzig sein soll, daß er einem Menschen die Sünde, wenn er sie bekennt, nachlasse, und so grausam, daß er dem Unschuldigen fremde Sünden aufbürde. Eines von beiden hebe das andere auf: schenke Gott den Schuldigen Verzeihung, so klage er die Unschuldigen nicht an; thue er aber dies, so verschone er auch niemals die Schuldigen. [4]) Auf das Argument Augustins, daß die Erbsünde nicht eine imputirte fremde, sondern dem Unmündigen eigene Sünde sei, weil alle Menschen in und mit Adam gesündigt hätten, da jener eine Alle waren, entgegnet Julian: Bei dieser Annahme müsse man sich alsdann, weil Sünde nur da sei wo Wille existire, zu der Vorstellung verstehen, daß den Kleinen nicht nur vor ihrer eigenen sondern selbst schon vor ihrer Vorfahren Geburt Wille zukomme, was eine Absurdität sei, da der Wille nicht früher sei, als die Substanz des Geistes, und die Person, deren Werk der Wille sei, nicht vor ihrer Existenz wollen könne. Man müßte sich nur zur Präexistenztheorie bekennen! Wollte man aber die Behauptung, daß alle sündig seien, weil als Adam sündigte, Alle sündigten, auch einräumen, so gebe es doch keine Erbsünde, weil ja dann alle mit ihrem eigenen Willen gesündigt hätten, also persönlich sündig wären. [5]) Der Ausdruck in quo Röm. 5, 12, auf den sich

---

[1]) Op. imperf. VI, 21: Si peccatum, quod Adam commisit, voluntate susceptum est, et potuit fieri naturale; cur non haec quae fiunt quotidie peccata, quae voluntas criminosa committit, in deformitatem et praejudicia seminum congeruntur? Quod si ista non minus atrocia, quam plura, ingenerari nequeunt; qua lege, qua conditione, quo privilegio illud solum vindicatur ingenitum? Si unius generis peccata sunt, quae novimus, quae lex arguit, quae aequitas punit, et illud primi hominis, quod voluntate commissum et aequitate punitum est; cur non aut ista ex illo intelligimus, aut illud ex istis? Aut si mutuo sibi testimonio esse non possunt, qua impudentia denegatur illa praevaricatio alterius conditionis fuisse, i. e., non de voluntate, sed naturali tabe prolata?

[2]) De peccator. merit. et remission. III, 15: Nulla ratione conceditur, ut Deus, qui propria peccata remittit, imputat aliena.

[3]) Ibid. II, 44.

[4]) Op. imperf. I, 57.

[5]) Ibid. IV, 104: Habuerunt ergo parvuli voluntatem, non solum antequam nascerentur, verum antequam proavi eorum generarentur; et usi sunt electionis arbitrio, priusquam substantiae eorum semina conderentur. Cur itaque metuis dicere, in eis tempore conceptuum suorum esse liberam voluntatem, qua peccatum

Auguſtin berufe, könne daher auch nicht die Bedeutung haben, welche er ihm gebe. Der Sinn der Worte des Apoſtels: in quo omnes peccaverunt, ſei kein anderer als: quia omnes peccaverunt, wie dies auch anderwärts in der Bibel vorkomme. [1]) Man erſieht aus dieſen polemiſchen Sätzen mit Leichtigkeit den Grund, warum er den Uebergang der Sünde von Adam auf das Geſchlecht leugnete: durch ſeinen ausſchließlichen Begriff der Sünde ließ er Adams Stellung zum Geſchlechte ſich beſtimmen; weil jede Sünde nur individuelle Willensthat iſt, kann Adam auch nur Individuum wie jeder folgende Menſch ſein, und kann von ihm daher keine Sünde übergehen. Hätte er, wie das dialectiſche Verhältniß es verlangt, ſtatt auf die Verſchiedenheit der Sünde Adams, für den Fall daß ſie übergehen ſoll, auf die Verſchiedenheit ſeiner Stellung zu allen übrigen Individuen, wonach er nicht blos Individuum, ſondern auch Gattungsmenſch in ſingulärer Weiſe iſt, geſchloſſen, und davon die Bedeutung ſeiner Sünde für das geſammte Geſchlecht ſich beſtimmen laſſen, ſo wäre er dadurch der Wahrheit um ſo viel näher gekommen, als ihn jener verkehrte Schluß von ihr entfernt hat.

Da von Adam alle Menſchen durch Zeugung in's Daſein treten, ſo kann, wenn eine Vererbung der Sünde ſtattfinden ſoll, dieſelbe nur auf dem nämlichen Wege vermittelt werden, auf welchem auch der Eintritt jedes Individuums in's Leben erfolgt. Einen Hauptpunkt in den Erörterungen der Pelagianer über die Erbſünde bildete daher die Frage nach der Möglichkeit der Fortpflanzung der Sünde Adams auf ſein Geſchlecht durch Generation. Sie entſchieden hierüber zunächſt durch Beantwortung der Frage nach dem Urſprung der menſchlichen Seele, mit welcher ſie innerlich zuſammenhängt. Die Pelagianer huldigten dem Creatianismus und glaubten an der Hand dieſer Theorie gegen die Vorſtellung einer Erbſünde entſchiedenen Proteſt einlegen zu müſſen. Denn wenn hiernach die Seele

---

non trahant naturaliter, sed sponte committant; si credis eos hodie conceptos, ante tot saecula habuisse sensum, judicium, efficientiam voluntatis? . . . Hic enim laborandum non est, ut doceamus, cum voluntas opus personae sit, voluntatem ante personam, cujus voluntas est, esse non posse: sed illud potissimum intelligi volo, quia nec secundum hanc opinionem est originale peccatum. Nam si omnes ibi fuerunt qui peccaverunt, nihil traxerunt de originali malo, quia id universi suis studiis perpetrarunt.

[1]) Ibid. II, 174: Postquam enim dixerat, in omnes homines pertransiit; subdidit statim, in quo omnes peccaverunt: hoc, in quo omnes peccaverunt, nihil aliud indicat, quam quia omnes peccaverunt, secundum illum Davidicum (Ps. 118, 9): In quo corrigit adolescentior viam suam: i. e., quomodo corrigit viam suam? In custodiendo sermones tuos. In eo ergo corrigi dicitur, per quod et corrigitur. Ita et Apostolus in eo dixit pertransiisse mortem, in quo omnes propria voluntate peccaverunt: non ut hoc, in quo, aut Adam aut peccatum videatur ostendere; sed in quo omnes peccantes intelligatur exprimere.

creirt wird, wie kann dann die Sünde, deren Subject der Geist ist, durch Generation übergehen? Wenn nicht die Seele, sagt Pelagius, sondern blos das Fleisch ex traduce ist, so hat blos dieses den tradux peccati und es allein verdient Strafe; es ist aber ungerecht, daß eine heute nicht aus der Masse Adams geborene Seele eine so alte Sünde trage. [1]) Auch Julian leugnet die Möglichkeit des Ueberganges der Sünde durch Generation, weil nicht die Seele von der Seele, sondern nur das Fleisch vom Fleische herrühre. [2]) Eine Befleckung der geschaffenen Seele durch den gezeugten Leib bei ihrem Eintritte in denselben sei auch nicht anzunehmen, weil die neu geschaffene Seele dem leiblichen Sperma überhaupt nichts verdanke. [3]) Die Behauptung einer Fortpflanzung der Erbsünde durch Generation beruht nach Julian daher auf der traducianischen Vorstellung von der Entstehung der Seele, wie er denn Augustin einen Traducianer schilt und des Irrthums Tertullian's und Mani's beschuldigt; [4]) des Manichäismus deßhalb, weil bei der Lehre von einer Vererbung der Sünde durch Generation, durch welche die Natur oder Substanz des Menschen übergehe, die Sünde selbst zur Substanz gemacht werde, welche schon vor der menschlichen Natur existirend in letztere im Momente, da sie gezeugt werde, eindringe. Die Sünde, wirft Julian Augustin vor, werde in den Kirchen von ihm und seinen Anhängern als eine so große Macht gepredigt, daß sie vor der Bildung der Glieder, vor dem Anfang und der Ankunft der Seele, über die ausgestreuten Saamen daher fliegend in den Mutterschooß eindringe und diejenigen, welche geboren werden, schuldig mache, und die Substanz eine Schuld erwarte, die älter als ihr Ursprung sei. [5]) Gegen die Berufung auf Röm. 5, 12 für die Fortpflanzung der Erbsünde durch Generation bemerkt er, daß der Apostel ja blos sage, durch einen Menschen, und nicht durch zwei Menschen oder (nach Genes. 2, 24) durch ein Fleisch sei die Sünde in die Welt gekommen, wie es doch heißen müßte, wenn die Zeugung die Erbsünde fortpflanzte; es müßte nur, fügt er ironisch bei, Adam aus sich empfangen und geboren haben. [6]) Diese Erklärung anderwärts retractirend, bemerkt Julian, daß die-

---

[1]) De peccator. merit. et remission. III, 5. 18.

[2]) Op. imperf. II, 61.

[3]) Ibid. II, 24: Sed per quid hoc peccatum invenitur in parvulo? Per voluntatem? at nulla in eo fuit. Per formam corporis? sed hanc Deus tribuit. Per ingressum animae: sed nihil debet semini corporali, quae nova a Deo conditur.

[4]) Ibid. 178.

[5]) Ibid. 8: Postremo in ecclesiis praedicari tantam vim esse peccati, ut ante membrorum formam, ante initium adventumque animae, jactis seminibus supervolans, in secretum matris invadat, et reos faciat nascituros, ortuque ipso antiquior exspectet culpa substantiam.

[6]) Ibid. c. 56—61. 71. 82. 83.

selbe durch die Stellen Hebr. 11, 12 und 2, 11 nicht umgestoßen werde. Denn wenn es von ersterer heiße, von Einem und noch dazu Entkräfteten stammten sie ab, so sei nur deßhalb von der Abstammung von Einem und nicht von Zweien die Rede, um dem Gedanken von der großen Verdienstlichkeit des Glaubens, auf welchen hin die Macht Gottes Abrahams Nachkommenschaft über alle Maßen zahlreich gemacht habe, kräftigeren Ausdruck zu geben. [1]) Wenn aber an der zweiten Stelle von der Heiligung Aller durch Einen, Christus, gesprochen werde, so könne dies sich nicht auf Adam sondern auf Gott beziehen, cujus virtute Christus secundum carnem factus est, et omne genus humanum: et per hoc ad labefactandam intelligentiam Apostoli, qua dixit per unum hominem peccatum intrasse in mundum, aliorum similitudo verborum nihil quivit afferre momenti. [2])

Sieht man davon ab, ob die Seele creirt oder generirt wird, so muß man fragen, in wie ferne durch Zeugung Adams Sünde auf das ganze Geschlecht übergehen könne. Augustins Antwort hierauf lautet: Da die Generation auf dem von Gott selbst geschaffenen Geschlechtsgegensatz beruhe und demnach göttliche Anordnung sei, so könne sie nicht als solche Ursache des Ueberganges der Sünde sein, sondern nur weil sie durch die Sünde verderbt worden sei. Seit und durch die Sünde Adams nämlich sei der Act der Generation mit ungeordneter Lust (cum libidine) verbunden, so daß ihr Produkt auch wieder nur von der Concupiscenz inficirtes Fleisch sei. Daß diese Concupiscenz in der That von der Sünde herrühre, folgert Augustin aus dem mit der Zeugung unzertrennlich verbundenen pudor; denn als göttlich instituirt müßte die Generation, wenn sie nicht durch die Sünde verderbt wäre, wie jeder andere in der Natur des Menschen begründete Act, z. B. das Essen, Trinken, ohne Schaamgefühl stattfinden. Ehe Adam sündigte, sagt Augustin wörtlich, hatte er weder Fleisch der Sünde noch Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde, weil er nicht gestorben wäre, wenn er nicht gesündigt hätte: aber nachdem er gesündigt hatte, so zeugte nunmehr das Fleisch der Sünde Fleisch der Sünde, weil er es mittels jener Concupiscenz des Fleisches zeugte,

---

[1]) Op. imperf. III, 85: Cum ergo utrumque commemorasset, i. e., et Abraham et Saram, eamque dixisset lege senectutis effetam, sed fide virtutem concipiendi seminis accepisse; secure subdidit ab uno ortos tot populos, qui multitudini conferrentur astrorum. Ut ergo copula exponeretur parentum, tam fidelis praedicatio, quam rei gestae veritas imperavit: ut autem de ipsis duobus in commendatione propagatae multitudinis, non utrumque sed alterum diceret, ars laudantis admonuit. Volebat quippe ostendere, certa fides quam magna meruisset, dicens virtute Dei excedentem numeros multitudinem propogatam; accomodatius ad laudem operis ejus esse perpendens, si ex uno eos, quam ex duobus diceret procreatos; maxime cum in laudis augmento, quam ultimus sermo cumulabat, nullum esset historiae dispendium, quam supra utriusque personae commemoratione suppleverat.

[2]) Ibid. c. 87. Conf. 88—96.

welche vor der Sünde entweder gar nicht in ihm war, oder dem Geiste nicht widerstrebte, weil er sich gar nicht schämte, nackt zu sein. [1]) Die mit der Generation seit der Sünde verbundene ungeordnete Lust ist also nur eine Strafe für den Ungehorsam der Sünde. [2])

Diese Erklärung Augustins ist es nun, gegen welche die Pelagianer, und unter ihnen namentlich Julian von Eclanum, ihre Polemik richteten. Angenommen, die Sünde gehe durch Generation über, so vermochten sie auf ihrem nominalistischen Standpunkte vor Allem die allgemeine Sündhaftigkeit des Geschlechtes nicht zu begreifen, indem ja darnach Sünde nur von den Zeugenden übergehen kann, in welchen solche ist. Wenn die Taufe, sagt Pelagius, jene alte Sünde reinigt, so müssen diejenigen, welche von zwei Getauften geboren worden sind, ohne diese Sünde sein; denn auf ihre Nachkommen können sie doch nicht fortpflanzen, was sie selbst gar nicht gehabt haben. [3]) Wenn also der Sünder einen Sünder gezeugt, so mußte auch der Gerechte einen Gerechten zeugen. [4]) Den biblischen Beweis will er in 1 Cor. 7, 14 finden und in demselben Interesse wirft er bezüglich Hebr. 7, 9 die Frage auf: Warum konnte denn das Kind in den Lenden seines (gerechten) Vaters nicht getauft werden, wenn nach dem Briefe an die Hebräer in den Lenden Abrahams Levi den Zehnten gegeben hat? [5])

Aber noch mehr. Nach den Pelagianern kann durch die Concupiscenz Sünde überhaupt nicht vererbt werden. Für die Concupiscenz im augustinischen Sinne fehlte ihnen aller Begriff schon deßhalb, weil sie eine Veränderung der Natur durch den Willen überhaupt nicht zugaben. Wie kann, mußten sie fragen, im ersten Menschen die Concupiscenz Folge der Sünde sein, welche als reiner Willensact seine Natur nicht zu verändern vermochte? Nichts, sagt Julian, was res voluntatis ist, kann zur Substanz werden. [6]) Was aber im ersten Menschen nicht Folge der Sünde ist, kann auch nicht Ursache des Ueberganges der Sünde auf die von ihm Abstammenden sein; daher hat auch in ihnen die Concupiscenz nicht den Charakter der Sünde an sich. Der Annahme, durch die Concupiscenz sei die geschlechtliche Sinnlichkeit des Menschen sündig und moralisch verderbt, wußten die Pelagianer eine Legion

---

[1]) Op. imperf. IV, 79.

[2]) De nuptiis et concupisc. II, 26: Libido tamen illa erubescenda, unde pudenda ipsa appellata sunt membra, non fuit in corpore vitae illius, quae in paradiso fuit ante peccatum, sed coepit esse in corpore mortis hujus retributa inobedientia inobedientiae post peccatum.

[3]) De peccator. merit. et remission. III, 5.

[4]) Ibid. II, 39.

[5]) Ibid.

[6]) Op. imperf. III, 161: Res enim voluntatis non transit in conditionem substantiae.

von Argumenten entgegenzustellen. Vor Allem widerstreitet dieselbe ihrer Ansicht von der Sünde, wornach diese im Subjekte nur durch seinen eigenen Willen, ohne und vor ihm aber nicht sein kann, weil sie als nichts Freiwilliges mehr nur etwas Natürliches wäre. Die Sünde, sagt Julian, kann als Werk des freien Willens nicht natürlich sein, und alles was natürlich ist, kann nicht Sünde sein. [1]) Sünde kann daher nicht genannt werden, was so ist, daß seine Natur nöthigt, und Sünde ist nichts Anderes als der vom Pfade der Gerechtigkeit abweichende freie Wille. [2]) Nur unter der Voraussetzung, meint er daher, daß in dem Kinde schon eigener Wille wäre, könnte von der Concupiscenz als böser Sinnlichkeit in ihm die Rede sein. Da sie nun aber nicht stattfinde, so führe die Lehre von einer der Sinnlichkeit des Menschen vor und ohne seinen Willen durch die Concupiscenz inhärenten Sündhaftigkeit auf die manichäische Ansicht, die sinnliche Natur sei an sich schon böse. [3]) Auf diesem Standpunkte aber treffe der der Concupiscenz gemachte Vorwurf nicht blos die libido, sondern die gesammte Sinnenthätigkeit des Menschen, ferner die libido bei den Thieren, denen ja eine und dieselbe Substanz aus den Elementarstoffen zukomme, wiewohl in ihnen die Form verschieden sei; [4]) endlich die ganze materielle Welt. [5])

Welche Folge sich hieraus für die Generation selbst ergibt, liegt vor Augen. Begründet der augustinische Begriff der Concupiscenz eine an sich böse Natur, so ist die Zeugung als Act oder Werk dieser Natur ebenso an sich sündhaft wie diese selber. Auf dieselbe Beschaffenheit der Zeugung schlossen sie von der Behauptung der sündigen Beschaffenheit ihres Produktes. Wer sagt, entgegnet Julian, die Kleinen gehörten deßhalb dem Teufel an, weil sie aus geschlechtlicher Vereinigung gezeugt würden, der verdammt ohne Zweifel die geschlechtliche Vereinigung, in welcher das Werk der Natur besteht, mit der Institution der Natur selbst. Wer das eine behauptet, muß auch das andere annehmen. [6]) Dieser der Generation gemachte Vorwurf gilt aber weiter der Ehe selber, in welcher sie stattfindet. Wenn das Böse, wendet Julian ein, aus der Ehe kömmt, so kann sie durchaus nur angeschuldigt, aber nicht entschuldigt werden und stellst du ihr Geschäft und ihre Frucht unter

---

[1]) Ibid. 160.

[2]) Ibid. 157.

[3]) Op. imperf. IV, 120.

[4]) Ibid. 38. 39.

[5]) Ibid. 25: Si dixeris, nomine concupiscentiae etiam illum ipsum modum, quo licita rerum naturalium afficitur voluptate, concupiscentia carnis in universum reprobata videatur: ergo et sensum oculorum et mundum ipsum et quidquid in mundo est, a diabolo conditum profitere; quia omnia pariter ex Deo non esse dicuntur.

[6]) Ibid. 115. 116.

das Recht des Teufels, weil sie die Ursache alles Bösen und ohne jegliches Gute ist. Der Mensch aber, der aus der Ehe geboren wird, wird nicht den Vergehen, sondern den Saamen imputirt. Die Ursache der Saamen liegt aber in der natürlichen Beschaffenheit der Leiber; wer daher von diesen Leibern einen schlechten Gebrauch macht, der verletzt das Verdienst des Guten, nicht aber das Geschlecht. Klar ist daher, daß ein Gut nicht die Ursache des Bösen sein kann. Wenn also von der Ehe das peccatum originale herkömmt, so ist die Zusammenkunft in ihr die Ursache des Bösen, und schlecht muß sein, wodurch und woraus eine schlechte Frucht zum Vorschein kam, wie der Herr Matth. 7, 16 sagt, daß man den Baum an seinen Früchten erkenne. [1]) Wodurch, fragt er an einer andern Stelle, findet sich in dem Kleinen Sünde? durch seinen Willen? aber es war in ihm ja keiner vorhanden. Durch die Ehe? Allein diese bezieht sich ja auf das Werk der Eltern, von denen du selbst sagst, daß sie in diesem Acte nicht sündigen, was aber, wie sich aus dem Verfolge ergibt, kein aufrichtiges Zugeständniß war. Also ist die Ehe an sich verdammungswürdig, indem sie die Ursache der Sünde bildete; aber sie zeigt ja das Werk der Personen an. Also sind die Eltern, welche durch ihre Zusammenkunft die Sünde verursachten, mit Recht verdammlich. Es kann daher kein Zweifel mehr sein, daß, wenn wir deiner Meinung folgen, die Gatten der ewigen Strafe verfallen, durch deren Thuen es geschah, daß der Teufel zur Ausübung seiner Herrschaft in die Menschen kam. [2])

Gegen den Vorwurf, daß seine Ansicht von der Concupiscenz die Generation selbst zu etwas Bösem mache, bemerkte Augustin, daß ihm der Generationsact, weil durch Gott geordnet, an sich gut, verdammlich aber nur durch die von der Sünde herrührende libido sei. Wenn es also auch nicht zur Sünde gekommen wäre, so hätte die Zeugung doch wie jetzt nach der Sünde stattgefunden, nur nicht cum libidine, wie sie jetzt in Folge der Sünde stattfinde und weßwegen sie verdammlich sei. Allein Julian hatte für eine solche Erklärung von dem Standpunkte aus, den er einmal einnahm, kein Verständniß. Es kann nicht, replicirte er, ein Anderer Urheber der Leiber, und ein Anderer Urheber des sensus corporum, d. i. der Concupiscenz sein. [3]) Die Generation kann nicht die Lust als etwas Sündhaftes an sich haben, weil es unmöglich ist, daß das, was gut ist, nicht auch das Lob mit demjenigen theilt, ohne was es nicht sein kann. [4]) Allein Augustin hatte

---

[1]) De nuptiis et concupisc. II, 41.

[2]) Ibid. 44.

[3]) Op. imperf. IV, 75.

[4]) Contra Julian. V, 31: distinctionem meam, sagt Augustin, quam de nuptiis et concupiscentia priorum hominum posui, dicens, quod enim illi postea propagatione fecerunt, hoc est connubii bonum; quod vero prius

unter der Concupiscenz, welche die Generation verdammlich macht, nicht jene Lust, ohne welche dieser Act so wenig als irgend eine andere sinnliche Befriedigung stattfinden kann, sondern die libidinose, unordentliche gemeint. Daß sie als solche etwas Verkehrtes sei, schloß Augustin aus dem mit der Zeugung verbundenen pudor, während doch der Mensch ursprünglich sich nicht schämte, wiewohl er nackt gewesen, was ein Beweis seiner Unschuld vor der Sünde sei. Nur die pudenda concupiscentia bezeichnete daher Augustin als verdammlich. [1]) Julian ließ jedoch diesen Unterschied nicht gelten, identificirte vielmehr die libidinose Concupiscenz mit der Concupiscenz überhaupt und schob dann seinem Gegner die Absurdität zu, daß nach ihm nur die Ehe lobenswürdig sei, welche, wenn keine Sünde in die Welt gekommen wäre, sine concupiscentia, sine motu corporum, sine necessitate sexuum stattgefunden hätte. [2]) Ueber die mit der Generation verbundene Schaam äußerte Julian ächt rationalistisch: Der Grund warum Adam anfangs nackt war, lag nicht in seiner Unschuld, sondern in seiner anfänglichen Unerfahrenheit in der Anfertigung von Kleidungsstücken. [3]) Die Schaam bei der Generation rührt also nicht von der Sünde her; die libido sexuum ist von Gott selbst erschaffen. Wenn nun gleichwohl die Zeugung mit Schaam zu umhüllen ist, so ist der Grund hievon, weil man sonst consequent behaupten müßte, es solle die Generation öffentlich vollzogen werden, wie dies nur einzelne Cyniker ihren Frauen zumutheten, welche aber, obgleich selbst auch cynisch gesinnt, doch nicht einwilligten. [4]) Ueberdieß ist ja das Schaamgefühl nur etwas Relatives, indem es sich nach Personen, Orten, Beschäftigung, Sitten richtet. [5])

Augustin hatte, um den Vorwurf, daß er die Generation als solche für böse halte, zurückzuweisen, gesagt, so wenig sei dies der Fall, daß selbst die aus Fornication geborene Natur als solche etwas Gutes sei, wiewohl der in der Ehe erzeugte Mensch erbsündig geboren werde. Dies verdrehte Julian dahin, als ob Augustin behaupte, der aus verbrecherischer Verbindung

---

confusione texerunt, hoc est concupiscentiae malum: sic refellendam putasti, ut diceres, fieri non posse, ut quod bonum est, non habeat communem cum eo laudem, sine quo esse non potest.

[1]) De nuptiis et concupisc. II, 52 citirt Julian das Wort Augustins: Nulla esset concupiscentia, nisi homo ante peccasset; nuptiae vero essent, etiam si nemo peccasset. Augustin entgegnet hierauf: Non dixi: Nulla esset concupiscentia, quia est et glorianda concupiscentia spiritalis, qua concupiscitur sapientia; sed dixi: Nulla esset pudenda concupiscentia.

[2]) Ibid. 53.

[3]) Contra Julian. IV, 81.

[4]) Op. imperf. IV, 43.

[5]) Ibid. 44.

Geborene sei unschuldig, wogegen die eheliche Geburt mit dem originale peccatum behaftet sei. [1]) Die Erklärung Augustins, daß die Concupiscenz nicht böse von Natur, sondern eine von Gott wegen der Sünde verhängte Strafe sei, wies Julian mit der Erklärung zurück, daß, wenn sie ein Reiz und Zunder der Sünde und ein dem Gesetze unseres Geistes widerstrebendes unbesiegbares Gesetz in unsern Gliedern sei, Gott durch eine solche Art von Bestrafung die Sünden ja nicht bestrafe, sondern vervielfältige und dem aus Irrthum böse gewordenen Willen für die Zukunft die Nothwendigkeit zu sündigen auferlege. [2])

Julian führt seine Polemik gegen die augustinische Lehre von der Concupiscenz auf den höchsten Punkt, indem er zu zeigen versucht, daß dieselbe auf eine unchristliche Anschauung von der Schöpfung der menschlichen Natur führe. Ist nämlich, räsonnirt er, die Generation durch die Concupiscenz, ohne welche sie nicht erfolgen kann, böse, so ist es auch die natürliche Beschaffenheit der Leiber, d. h. die sexuell verschiedene Menschennatur als solche, in welcher die Vereinigung der Leiber ihren Grund hat. Die Folgerung hieraus ist aber alsdann, daß der Urheber der menschlichen Natur nicht mehr Gott, sondern nur der Teufel als Urheber des Bösen überhaupt sein kann. [3]) Wenn du aussprichst, hält Julian Augustin entgegen, daß die Concupiscenz des Fleisches von dem Fürsten der Finsterniß in den Menschen gepflanzt worden, und dieselbe ein Strauch des Teufels sei, der aus sich das Menschengeschlecht wie als seine eigenthümliche Frucht hervorbringe, so verräthst du dich schlechthin als einen solchen, der behauptet, daß nicht Gott, sondern der Teufel der Schöpfer der Menschen sei: ein gottloses Dogma, durch welches sowohl das Geschäft der Ehen, d. i. die geschlechtliche Einigung, als auch das gesammte Fleisch verdammt wird. [4]) Die Behauptung, die Concupiscenz sei böse, steht daher im Widerspruche mit der christlichen Lehre von der Schöpfung der menschlichen Natur durch Gott. In dem einen (persönlichen) Menschen, führt Julian aus, wird mit Recht der Wille (intentio) getadelt und der Ursprung gelobt, weil es zwei Dinge sind, die sich auf Entgegengesetztes beziehen (quia duo sunt, quae contrariis applicentur); in dem Kinde aber ist nur eines, nämlich die Natur, weil kein Wille in ihm existirt. Jenes Eine nun wird man Gott oder dem Teufel zuschreiben. Existirt die Natur durch Gott, so kann es in ihr kein originale malum geben. Wenn sie aber vom Teufel stammt, so kann man sie nicht

---

[1]) De nuptiis et concupisc. II, 36–39. — Contra Julian. III, 52.

[2]) Op. imperf. IV, 35.

[3]) De nuptiis et concupisc. II, 16: Si mala commixtio, deformis et conditio corporum; et ideo corpora quoque malo a te deputantur auctori.

[4]) Op. imperf. II, 32.

mehr dem göttlichen Werke zueignen. Daher ist vollständig ein Manichäer, wer die Erbsünde vertheidigt. [1]) Wo bleibt, fragt er Augustin, deine Behauptung, der Mensch sei Werk Gottes? Gibt es in den Menschen per originem ein Böses und hat durch es der Teufel ein Recht auf die Menschen, so behauptest du, daß der Teufel Urheber der Menschen sei, von welchem die Gebornen ihren Ursprung haben. Wenn du aber glaubst, sie werden von Gott geschaffen und es seien die Gatten ohne Schuld, so kann damit nicht bestehen, daß von ihnen ein originale peccatum ererbt werde. [2]) Will die Lehre von einer Vererbung der Sünde auf den Menschen durch Generation wegen deren Concupiscenz doch noch Gott als Schöpfer der Natur festhalten, so muß sie behaupten, Gott habe den Menschen für den Teufel erschaffen, und es ist auf ihrem Standpunkte rücksichtlich des Ursprunges der Natur des Menschen folgerichtig nur die dreifache widerspruchsvolle Anschauung denkbar: entweder hat Gott die Natur des Menschen nicht geschaffen, oder er hat sie für den Teufel geschaffen, oder der Teufel selber hat den Menschen, das Ebenbild Gottes, hervorgebracht. [3]) Hiemit will Julian nachgewiesen haben, daß Augustin mit seiner Lehre von der Concupiscenz im Bündniß mit dem Manichäismus stehe. Diese Calumnie wies Augustin bekanntlich wiederholt mit der bestimmtesten Versicherung zurück, daß die gezeugte menschliche Natur als solche von Gott herrühre und gut sei, böse aber nur durch die von der Sünde des Menschen herrührende Befleckung, und daß nur in soferne der Teufel Gewalt über sie habe. Doch für Julian hat eine solche Unterscheidung nur illusorische Bedeutung. Ist, entgegnet er, die opera genitalium, d. h. die Generation, pudenda, so ist es auch das Werk Gottes selbst; und wenn der sensus carnis sündhaft ist, so ist es auch das von Gott geschaffene Fleisch selber, weil jener sensus auf den bezogen werden muß, welchem auch die forma carnis, d. h. die sexuelle Organisation zuzuschreiben ist. [4]) Sachlich läuft ihm daher Augustins Erklärung jedenfalls auf Manichäismus hinaus, da, wie er aus einem Augustin übrigens unbekannten Briefe Mani's nachweisen will, zwischen beiden in der Vorstellung über die Qualität der Natur keine Verschiedenheit herrsche. [5]) Manes, sagt er zusammenfassend, behauptet, das Böse sei natürlich und du nickst ihm Beifall zu; jener lehrt, die Sünden würden angeboren, und du stimmst ihm bei, daß es sich so verhalte. [6]) Was aber die zwischen beiden über den Urheber der bösen Natur bestehende Differenz betreffe, so befinde

[1]) De nuptiis et concupisc. II, 49.
[2]) Ibid. 44.
[3]) Ibid. 27. 31. — Op. imperf. II, 27.
[4]) Op. imperf. IV, 26—34.
[5]) Op. imperf. III, 167 seqq.
[6]) Ibid. 154.

sich, führt Julian aus, Manes im Vortheile, wiewohl sich bei ihm ebenso wenig als bei Augustin eine Spur von Wahrheit finde. Nehme man nämlich einmal an, daß die Concupiscenz des Fleisches in dieses vom Teufel eingegossen sei, so verfahre man doch folgerichtiger, wenn man sie nicht auf Gottes Thätigkeit zurückführe. Aber so erheblich sei diese Differenz doch nicht, daß Augustin sein früheres Bündniß mit Manes nicht wieder erneuern könne. Dem Geiste des Systemes treuer sei es sodann, daß, was mit fraglicher Differenz zusammenhänge, Manes dem Bösen, das er gleich Augustin vom Teufel in das Innere der menschlichen Natur (visceribus humanis) eingehaucht sein lasse, den Ursprung keines Menschen entziehe; trügerisch aber sei es, wenn Augustin, um den Anschein zu haben, zwischen ihm und Manes bestehe ein Unterschied, der in der That keiner sei, von dem malum naturale die zwei ersten Menschen allein ausnehme, ohne doch ihre Personen von der Sünde frei sein zu lassen, da er ja behaupte, in ihnen sei sie anfangs nicht von Natur (naturale) gewesen, jedoch nachher durch ihren Willen zur Natur geworden. Aber diese Täuschung bleibe nicht ungestraft; der an seinem Meister begangene Diebstahl räche sich durch die damit verknüpfte Thorheit. Das nämlich für natürlich halten, was nach eigenem Geständnisse vom Willen unternommen worden, sei die Erfindung nicht etwa eines unwissenden, sondern trunkenen Geistes. Jene Ausnahme werde Augustin aber auch sein Meister nicht zugeben, und ihm bleibe daher nichts übrig, als entweder der Auctorität des Manes sich in Allem zu fügen, oder seine Schule in allen Stücken zu verlassen. [1])

Endlich verwirft Julian die concupiscente Generation als Ursache des Ueberganges der Erbsünde, weil die hieraus sich ergebende Vorstellung von einer angebornen Sünde eine falsche sei. Wenn, sagt er, die mit Adam beginnende und nach dem Gesetze fortdauernde Generation, wie du argumentirst, die Quelle der Sünden und der Strauch des Teufels wäre, so würde dieses Vergehen fürwahr nicht blos bis zum Gesetze, sondern auch nach dem Gesetze und nach Christus in Kraft fortdauern. Da nun die Sünde, von welcher der Apostel sagt, sie habe bis zum Gesetze geherrscht, nicht auch nach dem Gesetze dauern konnte, so wird dadurch erwiesen, daß sie eine Sache der Handlung und nicht der Geburt ist. [2]) Die Behauptung einer angebornen Sünde ist sodann unverträglich mit der von der Schrift gelehrten Bekehrung des Sünders, welche sie unmöglich macht, weil alles Angeborne als etwas Natürliches keiner Aenderung fähig ist. Auch die Reue, welche Gott nach der Bibel zu geben versichert, läßt euer Dogma nicht zu, in welchem das natürliche Böse und eine der Aenderung unfähige Verkehrt-

---

[1]) Op. imperf. III, 153. 154. 180.

[2]) Op. imperf. II, 199. Conf. 70. 71.

heit enthalten ist. Weil sie also uns daran erinnert, daß es Gottes Wille sei, daß die Sünder ihre Bosheit verlassen und an ihn glauben, zerstört sie durchaus den Wahn von einem natürlichen Bösen, weil es ausgemacht ist, daß man, was angeboren ist, nicht ablegen kann. [1])

Julian hatte das Resultat seiner gesammten im Vorangehenden mitgetheilten Polemik in den Satz zusammengefaßt: Es sündigt nicht der, welcher geboren wird; es sündigt auch nicht jener, welcher ihn gezeugt hat; und es sündigt nicht der, welcher ihn geschaffen hat; durch welche Spalten meinst du daher, daß die Sünde zwischen so vielen Schutzmitteln der Unschuld in das Kind eingedrungen sei? [2]) Das heißt aber, durch die Generation, wiewohl sie ein mit Concupiscenz oder Lust (libido) verbundener Act sei, könne der Uebergang der Sünde nicht vermittelt werden. So sehr, meint Julian, sei dies richtig, daß nur die Wahl zwischen seiner, d. i. der pelagianischen und der manichäischen Vorstellung über die Ehe übrig bleibe. Wie kannst du, fragt er Augustin, die Ehe ein Gut nennen, da nach deiner Erklärung aus ihr nichts Anderes als Böses hervorgeht? Offenbar sind die Ehen sündig, weil aus ihnen die Erbsünde stammt und sie können also nur vertheidigt werden, wenn ihre Frucht unschuldig ist. Sie werden aber vertheidigt und für ein Gut erklärt, also erweist sich ihre Frucht als unschuldig. [3])

Aus dem mitgetheilten Nachweise von der Unmöglichkeit eines Ueberganges der Sünde durch Generation sowie aus dem schneidenden Gegensatz der guten und bösen Natur, der Güte und der Verdammlichkeit der Ehe, auf den er Augustins Lehre hinausführte, ergibt sich schon von selbst die positive Lehre des Pelagianismus von der Concupiscenz. Was in dieser Beziehung nach Augustin böse ist, das erklärt Julian geradezu für gut. Eine merkwürdige Behauptung! Denn offenbar fällt durch sie der Augustin gemachte Vorwurf des Manichäismus auf Julian selbst zurück und trifft ihn in einem ungleich höheren Grade, indem ja das, was nach Augustin erst nach der Schöpfung in der menschlichen Natur durch den freien Willen verderbt worden ist von vorneherein in ihr schon gegeben ist. Im Pelagianismus berühren sich daher, zunächst in diesem Punkte, die Extreme. Dies ist auch erklärlich; gedachte Lehre nämlich, die Concupiscenz sei so wenig ein Uebel, daß sie vielmehr gut sei, und durch sie daher keine Sünde übergehen könne, ist lediglich eine berechnete, auf einen bestimmten Zweck abgesehene: um den Uebergang der Sünde als etwas Unmögliches darzuthuen, hat sie der Pelagianismus aufgestellt; selbst also wenn die Generation keine geordnete mehr ist, muß sie es doch sein, nur um die an die Abstammung

[1]) Ibid. IV, 126—129.

[2]) De nuptiis et concupisc. II, 47. Op. imperf. II, 27.

[3]) De nuptiis etc. II, 41.

der Menſchen von Adam durch Generation gebundene Art und Weiſe der Vermittlung der Erbſünde leugnen zu können.

Wenn die libidinoſe oder mit der Concupiscenz verbundene Generation, die nach Auguſtin ein moraliſch befleckter Act iſt, nach Julian gut iſt, ſo muß es ſich mit ihr, wenn ſie ſündig ſein ſoll, ganz anders verhalten. Indeß hängt dieſe Frage mit der ganzen Anſicht Julians über die Concupiscenz zuſammen, die er in folgender Stelle ausſpricht: Ihrem genus nach beſteht die Concupiscenz in dem ignis vitalis, der species nach im motus genitalis, ihr modus beruht im opus conjugale, ihr excessus aber in der Unmäßigkeit der Fornication. Ihr Urſprung führt ſich daher mit Recht auf den ignis vitalis zurück, welchem auf ſeinem Höhepunkt die fleiſchliche Concupiscenz zugeſchrieben werden muß, da durch ihn das Leben des Fleiſches beſteht. Das Begehren jenes Lebensfeuers iſt daher weder ſeinem genus noch ſeiner species, und ebenſo wenig ſeinem modus nach, ſondern nur in excessu Sünde, weil ſein genus und species ſich auf das Werk des Schöpfers, der modus auf den Willen der Ehrbarkeit, der Exceß aber auf die Sünde des Willens bezieht. [1]) Daher jetzt die öftere Behauptung Julians, daß Gott nicht den modus, noch das genus, ſondern nur den excessus der geſchlechtlichen libido anklage. [2]) Gehen wir in das Einzelne dieſer ſummariſchen Angaben ein, ſo bezeichnet Julian zuerſt die von ihm ihrem Genus nach als ignis vitalis charakteriſirte Concupiscenz, wie bereits bemerkt worden iſt, als etwas Natürliches, als einen naturalis appetitus, [3]) d. h. als einen Affect, ohne welchen die Generation, um welcher willen die menſchliche Natur geſchlechtlich iſt, nicht ſtattfinden kann, weil ſie ſonſt nicht fruchtbar wäre, [4]) und welcher alſo nicht erſt durch Sünde in die menſchliche Natur gekommen ſein kann, ſondern vorher ſchon in und mit der Generation als ſolcher gegeben ſein muß, eine Behauptung, welche Julian nicht blos auf die libido der Generation beſchränkt wiſſen will, ſondern auf die Sinnlichkeit des Menſchen überhaupt ausdehnt. [5]) Den Be-

---

[1]) Contra Julian. III, 26. 27. Hujus (sc. concupiscentiae) genus esse in igne vitali, speciem in motu genitali, modum in opere conjugali, excessum in intemperantia fornicandi. Merito igitur concupiscentiae origo definitur in igne vitali, quo collecto necesse est ut ei reputetur concupiscentia carnalis, per quem constistit vita carnalis. Hujus itaque appetitus non in genere suo, non in specie, non in modo culpa est, sed in excessu; quia genus ejus et species ad conditoris operam pertinent, modus eius ad arbitrium honestatis, excessus ad vitium voluntatis. — Conf. ibid. IV, 7. 8.

[2]) So z. B. Op. imperf. IV, 41.

[3]) De nuptiis et concupisc. II, 17.

[4]) Ibid. 23: Certe hanc concupiscentiam, sine qua nulla fecunditas est, malam naturaliter definisti.

[5]) Op. imperf. IV, 26: ostendi, prius in homine concupiscentiam carnis, quae speciem irritat, saporis et oculorum fuisse quam culpam.

weis hiefür führt Julian also. Daß die Lust aller Sinne (omnium sensuum voluptatem) natürlich sei, lehren wir durch das Zeugniß ihrer Allgemeinheit. Daß aber diese Lust und Concupiscenz vor der Sünde im Paradiese gewesen, beweist der Umstand, daß der Weg zur Sünde durch die Concupiscenz führte, welche, da sie die Augen durch die Schönheit der Frucht des Baumes gereizt hatte, auch die Hoffnung auf ihren angenehmen Geschmack hervorrief. Es konnte also diese Concupiscenz, welche, wenn sie nicht Maaß hält, sündigt, wenn sie aber innerhalb der Schranken des ihr Erlaubten sich hält, eine natürliche Affection und unschuldig ist, nicht eine Frucht der Sünde sein, indem von ihr gelehrt wird, nicht durch ihren Fehler, sondern den des Willens sei sie Veranlassung zur Sünde gewesen. [1]) So wenig also, meint Julian, sei die Concupiscenz Folge der Sünde, daß sie vielmehr ihre nothwendige Voraussetzung sei, ohne welche sich die Sünde in ihrer Entstehung gar nicht erklären lasse. Freilich sage Johannes in seinem ersten Briefe 2, 16: Alles was in der Welt ist, Fleischeslust, Augenlust, Hoffart des Lebens kommt nicht vom Vater her, sondern von der Welt; allein nach Sitte der Schrift verstehe der Apostel unter dem Ausdruck Welt nicht die Natur der Dinge, sondern die Fehler des Willens; daß die Concupiscenz des Fleisches aus Gott sei, habe er also ebenso wie Alles, was in der Welt sei, verneint. [2]) Einen geradezu positiven Beweis für seine Ansicht von der Concupiscenz erblickt Julian in der Stelle Röm. 1, 27, wo Paulus die Generation als natürlichen Gebrauch des Weibes bezeichne, woraus folge, daß die Kinder naturaliter boni seien. [3])

Als natürliche, schließt Julian weiter, ist die Concupiscenz aber, wie Alles was Natur und natürlich ist, von Gott. Die Concupiscenz, sagt er, oder die Lust des Fleisches, welche auch libido heißt und den Geschlechtern ob virilitatem propagationis eingepflanzt wurde, ist nichts Anderes als eine wegen der Organe des Körpers den vernünftigen und unvernünftigen Wesen gleicherweise mitgegebene und zum Werke Gottes, welcher unser Fleisch

---

[1]) Op. imperf. I, 71: Naturalem esse omnium sensuum voluptatem, testimonio universitatis docemus. Hanc autem voluptatem et concupiscentiam ante peccatum in paradiso fuisse, res illa declarat, quia ad delictum via per concupiscentiam fuit, quae cum pomi decore oculos incitasset, spem etiam jocundi irritavit saporis. Non ergo potuit haec concupiscentia, quae cum modum non tenet, peccat; cum vero intra limitem concessorum tenetur, affectio naturalis et innocens est; non, inquam, potuit fructus esse peccati, quae docetur, non suo quidem vitio, sed voluntatis, occasio fuisse peccati.

[2]) Ibid. IV, 19—23: Apostolum videlicet Johannem, ex more Scripturarum mundi vocabulo non naturam perculisse rerum, sed vitia voluntatum; atque ita concupiscentiam carnis negasse ex Deo esse, sicut omnia quae in mundo sunt.

[3]) De nuptiis et concupiscent. II, 34.

in den Sinnen afficirt hat, gehörende Eigenschaft. [1]) Du stimmst uns bei, daß wir richtig schlossen, daß wenn der Fötus nur durch das Geschlecht, das Geschlecht nur durch den Leib, der Leib nur durch Gott seine Existenz habe, man nicht zweifeln könne, daß die Fruchtbarkeit zu den Werken Gottes gehöre, und daß der Fürst der Finsterniß in den Geschlechtern gar Nichts als sein erkenne, wegen dessen er ihre Frucht durch Behauptung seines Rechtes für sich behielte; denn die Verschiedenheit bezog sich auf das Geschlecht, und die geschlechtliche Vereinigung auf die Verschiedenheit der Glieder, und die Frucht der Fruchtbarkeit auf Gott, welcher der Schöpfer auch der Zeugenden gewesen; und deßhalb war gar Nichts zurückgeblieben, wegen dessen die Fruchtbarkeit der Geschlechtsvereinigung dem Teufel zuzusprechen wäre. [2]) Gott schuf die Leiber, sagt er anderwärts, Gott machte den sexuellen Unterschied der Leiber, Gott brachte die Zeugungsglieder hervor, Gott legte in diese Leiber den Affect, durch welchen sie sich miteinander vereinigen sollten, Gott gab die Kraft der Saamen; Gott wirkt im Innern der Natur aus dem Stoffe (de materia) der Saamen; Gott aber macht nichts Böses, nichts Sündiges. [3]) Gerade so sagt auch sein Meister Pelagius: Da das Fleisch und der Geist, woraus der Mensch besteht, weil von dem guten Gott geschaffen, gut sind, wie ist es möglich, daß beide sich (im augustinischen Sinne) entgegengesetzt sind? [4]) Die Schriftmäßigkeit der Behauptung, daß selbst auch die libido bei der Zeugung von Gott herrühre, findet Julian in Genes. 4, 25. Denn wenn nach dieser Stelle die Gottheit zum Beweise, daß der Geschlechtsverkehr von ihr eingesetzt worden, selbst den Saamen erweckt, d. h. wenn die Concupiscenz, ohne welche die fruchtbare Generation nicht stattfindet, selbst Greisen durch ein himmlisches Geschenk erregt wird, wie könnte sie von Natur böse sein? [5]) Außerdem glaubt er auch alle katholischen Lehrer vor ihm für sich zu haben. [6])

Die unmittelbare Folgerung aus den beiden Sätzen, daß die Concupiscenz der Generation natürlich und Gottes Werk sei, ist, daß sie an sich

---

[1]) Op. imperf. III, 167: istam (sc. concupiscentiam vel voluptatem carnis quae etiam libido dicitur, quae sexibus ob virilitatem propagationis inserta est) nihil aliud esse, quam unam de instrumentis corporis rationalibus et irrationalibus aeque inditam, ad Dei operam pertinentem, qui carnem nostram in sensibus affecisset.

[2]) Ibid. IV, 6.

[3]) Ibid. 40. Conf. contra duas epp. Pelagianor. I, 31: Motum genitalium, i. e., ipsam virilitatem sine qua non potest esse commixtio, a Deo dicimus institutam.

[4]) De natur. et grat. 63: Si igitur et spiritus bonus est, et caro bona, ut a bono auctore condita, qui fieri potest, ut duo bona possint sibi esse contraria?

[5]) De nuptiis et concupisc. II, 19. 23.

[6]) Op. imperf. IV, 73.

oder wie Julian es nennt ihrem genus nach nicht böse sondern nur gut sein kann, und daß es sich mit der Ausübung derselben, d. h. ihrem modus nach ebenso verhalte. Soll die an sich libidinose Zeugung daher überhaupt sündig sein, so kann sie es nur durch den persönlichen Willen der Zeugenden, d. h. durch ihren Exceß sein. Gott, sagt Julian, hat die Luft (libido) wie der Thiere so auch der Menschen geschaffen; aber in den Thieren ließ er die Affecte ungezügelt, im vernünftigen Menschen aber ordnete Gott einen modus an. Die Vernunft und das sittliche Gefühl, welche Gott ertheilt hat, verlangen für sie eine Umhüllung. Also klagt Gott nicht ihren Modus, nicht ihr Genus, sondern nur ihren Exceß an, welcher, da er aus der Insolenz des freien Willens entsteht, nicht den Stand der Natur, sondern das Verdienst des Handelnden anklagt. [1]) Gott selbst macht die Söhne sowohl der Frommen als Gottlosen, weil dies, daß sie Eltern werden, zur Natur gehört, welche sich Gottes als ihres Urhebers erfreut; daß sie aber Gottlose sind, bezieht sich auf die Verkehrtheit ihrer Bestrebungen, welche einem Jeden von seinem freien Willen zu Theil wird. [2])

Aber wann und wo findet nun der Exceß der Generation, durch den ihr Act sündig wird, statt? In der Ehe nicht: denn sie ist ja von Gott eingesetzt, und selbst unter seinen Segen gestellt; [3]) sie hält also das Maaß der Generation inne und macht von einem durch Gott gegebenen Gut einen guten Gebrauch; [4]) und in ihr wird die libido auf ehrbare Weise ausgeübt. [5]) Der fragliche Exceß durch den Mißbrauch des in der Generation gegebenen Gutes kann daher nur außerhalb der Ehe, durch Ehebruch oder Fornication stattfinden. Wir behaupten, sagt Julian, daß die Ehen, welche jetzt auf Erden geschlossen werden, von Gott eingesetzt, und also nicht die Ehegatten, sondern die Hurer und Ehebrecher verdammungswürdig seien. [6]) Wenn also von der Generation als Ursache der Vererbung der Sünde gesprochen werden wollte, so könnte es nur die im Ehebruche und in der Fornication sich vollziehende, welche sündhaft ist, sein, und nur außereheliche Kinder wären geborene Sünder. Aber auch dies ist, wie Julian

---

[1]) Ibid. 41: Libidinem ut pecorum, ita hominum fecit Deus; sed in pecoribus incoërcitos dimisit affectus, in homine autem rationabili modum Deus instituit. Amictum ei prudentia et honestas comparat, quam dedit Deus. Igitur non modum, non genus, sed excessum ejus culpat Deus, qui de insolentia liberae voluntatis exoriens, haud statum naturae, sed meritum agentis accusat.

[2]) De nuptiis et concupisc. II, 27.

[3]) Ibid. n. 12. 13. Op. imperf. IV. 7.

[4]) Contra Julian. III, 42.

[5]) Ibid. 28: Aut in conjugibus (libido) cum honestate exercetur, aut in castis cum virtute frenatur.

[6]) Contra duas epp. Pelagianor. I, 30.

beifügt, unmöglich. Da nämlich der mit Exceß erfolgende Generationsact zu seinem Produkte die Natur hat, so kann er nur für die Zeugenden mit Schuld verknüpft sein, keineswegs aber die gezeugte Natur sündig beflecken. Die Verbindung der Geschlechter hat Einfluß auf den Sprößling durch Participation nur in soferne, als diejenigen, welche Gatten sind, Eltern werden; wenn sie aber unter sich etwas Ausschweifendes thuen wollen, oder durch unerlaubte Zusammenkunft im Ehebruche sündigen, so kann das die Kinder nicht berühren, welche aus der Kraft der Saamen und nicht aus der Obscönität der Sünden geboren werden. Also gehen auf die Kinder der Zeugenden nicht die Vergehen, sondern die Saamen über; die Kraft der Saamen aber hat Gott eingesetzt und selbst gesegnet. Die Kinder sind also selbst dann nicht sündig, wenn bei ihrer Generation die Eltern sündigen; denn diese haben nur in soferne ursächliche Beziehung zu den Kindern, als sie ihre Eltern sind; und ebenso stehen die Kinder in diesem Verhältnisse zu ihren Eltern nur in soweit, als sie ihre Kinder sind. Denn bekanntlich theilen die Zeugenden nur Natur, nicht Schuld mit. [1])

Die Anschauung über die Beschaffenheit der Concupiscenz in der menschlichen Natur berührt wegen des Zusammenhanges der dogmatischen Anthropologie mit der Christologie auch die Lehre von der menschlichen Natur in dem Erlöser; über ihre Wahrheit oder Unwahrheit läßt sich daher auch christologisch, d. i. durch die Consequenzen, welche sie für die Christologie hat, entscheiden. In der That begründete Julian, dessen Scharfblick die Tragweite irgend eines dogmatischen Satzes überhaupt nicht leicht entging, seine Vorstellung von der Concupiscenz negativ durch den Nachweis, daß die entgegengesetzte augustinische Ansicht auf eine falsche Christologie führe. Wenn die Concupiscenz in uns, lautet seine Argumentation im Allgemeinen, nicht natürlich, sondern von der Sünde herrührend und selber sündhaft ist, so kann sie in der menschlichen Natur Christi, der als Erlöser sündelos sein mußte und es auch war, nicht vorhanden gewesen sein, und es fehlte seiner menschlichen Natur Etwas, ohne was die unsrige nicht ist und was eben deßhalb etwas Natürliches ist. So war die menschliche Natur in dem Erlöser nicht, wie dies doch das Dogma lehrt, mit der unsrigen in Allem gleich, eine Vorstellung, die auf Apollinarismus beruht oder darauf führt. Es ist nicht ohne Interesse, dieses mit der Gnadenlehre innig zusammenhängende Argument näher kennen zu lernen.

Die strenge Consequenz der Lehre Augustins von der Concupiscenz ist nach Julian der Manichäismus. Wenn die Concupiscenz des Fleisches,

---

[1]) Op. imperf. III, 40—42: Naturae quippe generantium constat germina communicare, non culpae. c. 53: generatio vere et proprie generantem substantiam indicat: non proprie autem, sed abusive studiis applicatur.

meint er, sündig und also in dem Gefühle und der Beschaffenheit desselben Sünde wäre, wenn die Natur der Menschen selbst zur Herrschaft des Teufels gehörte, so müßte Christus entweder sündig, oder er könnte nicht Mensch sein. Wenn man also der Natur der Menschheit maledictum zuschreibe, so werde auch jenem, welcher Fleisch geworden sei, um unter uns zu wohnen, entweder Sünde zugetheilt, oder die Menschheit abgesprochen. Beides habe Manes gethan, welcher, behauptend es sei in dem Fleische das Böse von Natur, lehrte, in Christo sei kein Fleisch gewesen, um nicht bekennen zu müssen, daß in ihm Sünde gewesen sei; [1]) eine Lehre, welche auf die doketische Vorstellung von seiner Geburt aus der Jungfrau führe. [2]) Indem nun aber Augustin dem Erlöser wohl Fleisch zuschreibe, aber in ihm die Concupiscenz die er für böse halte, während sie doch etwas Natürliches und die Sensibilität sei, leugne, verfalle er dem Apollinarismus, der ja leugnete, daß in Christo sensus carnis gewesen sei. [3]) Du behauptest, sagt er anderswo, Christus, welchen der katholische Glaube in Allem als wahren Menschen bekennt, habe die Concupiscenz, von welcher der Apostel Johannes rede, nicht in seinem Fleische gehabt. Aber Johannes sagt, wie seine Worte lehren, daß die Concupiscenz des Fleisches und die Lust der Augen sammt der ganzen Welt nicht vom Vater sei, und meint damit nicht die Natur der Dinge, sondern die Fehler des Willens, den excessus concupiscentiae. Du aber, festhaltend am bloßen Namen der Concupiscenz, willst, daß dem Leibe Christi tam oculorum sensus quam viscerum gemangelt habe. Hiemit wird von dir die Häresie der Apollinaristen, jedoch mit Beimischung jener des Manes aufgefrischt. Apollinaris nämlich soll zuerst eine solche Incarnation Christi aufgestellt haben, daß er sagte, von der menschlichen Substanz sei allein der Körper von ihm angenommen worden, an die Stelle der Seele aber sei die Gottheit selbst getreten, und Christus habe nicht den Menschen, sondern den leblosen Leib (cadaver) eines Menschen angenommen. Nachdem er aber durch Vernunft und Evangelium (Joh. 10, 18) widerlegt worden war, dachte er etwas Anderes aus, woraus seine Häresie, die noch bis jetzt fortdauert, entstand; er behauptete nämlich, daß in Christo zwar eine menschliche Seele, aber keine Empfindung des Körpers (sensus corporis) gewesen sei, und daß er deßhalb für sämmtliche Sünden keine Empfänglichkeit gehabt habe. [4])

---

[1]) Op. imperf. IV, 80—82.

[2]) Ibid. 87: Necessario videlicet consequi, ut si creditur naturaliter carni nostrae inesse peccatum, Christus quoque aut susceperit carnem istam, et hoc malo teneatur obnoxius; aut non susceperit, et non quidem nativitatis, quae in eo mendax videtur, sed tamen voluntariae fraudis iniquitate insolubili vinciatur.

[3]) Contra Julian. V, 55, wo Augustin gegen Julian sagt: comparas me et coaequas Apollinaris errori, qui carnis sensum fuisse negavit in Christo.

[4]) Op. imperf. IV, 45. 46. 47. Conf. IV, 23.

Nach Julian zieht aber Augustins Lehre von der Concupiscenz durch die apollinaristische Christologie, auf welche sie führe, auch entsprechende Folgen für die Soteriologie nach sich, welche darin bestehen sollen, daß des Herrn Erlösungswerk illusorisch gemacht werde. Er sagt hierüber: War Christi Natur der unsrigen unähnlich, so vermochte sie kein Beispiel zu geben. [1]) Denn wenn er nach der Schrift (Röm. 1, 3. 1 Pet. 2, 21) deßwegen aus dem Saamen Davids, aus einem Weibe geboren worden und unter das Gesetz gekommen ist, um uns ein Beispiel zu geben, und damit wir seinen Fußstapfen als desjenigen nachfolgten, der keine Sünde gethan und in dessen Mund kein Trug erfunden worden, ohne jedoch in Allem die Eigenthümlichkeit unserer Substanz angenommen zu haben, indem er entweder Fleisch ohne Seele, oder den Menschen ohne die Gefühle, mit denen uns die Natur ausstattet, hatte, so kann man ja nicht von ihm lehren, er habe das Muster des Beispiels und des Gesetzes erfüllt. Denn wie war es lobenswürdig, die Reize der Sünde, für welche er beneficio naturae unempfänglich war, zu verschmähen? Was Wundersames war es, wenn er seine Augen zähmte, welche durch die Hilfe seines Fleisches nicht umherschweiften? u. s. w. Anderseits mußten seine Ermahnungen an uns völlig sinn- und fruchtlos sein. [2]) Mit der Leugnung des Beispiels wird aber auch der Preis, der er für uns geworden ist, aufgehoben. [3])

Die positive Ansicht Julians, durch die man nach seiner Meinung ebenso dem Manichäismus als dem Apollinarismus entgehe, ist demnach, daß in Christi Fleisch die Concupiscenz gewesen sei. Da er nun, wie früher erwähnt, die Concupiscenz als die erste Veranlassung zur Sünde für den freien Willen ansieht, so entsteht sofort die Frage, wie sich die Sündelosigkeit Christi, durch die er uns nachahmungswürdiges Beispiel geworden ist, vermittelt habe? Petrus, antwortet er, sage in seinem ersten Briefe 2, 21, Christus habe keine Sünde gethan, und in seinem Munde sei kein Trug gefunden worden. Von sich selbst sage der Herr bei Joh. 14, 30, der Fürst dieser Welt finde Nichts an ihm. Nicht also deßhalb, weil er keine Sünde angenommen, sondern weil er keine gethan habe, sei er sündelos gewesen. [4]) Wäre in seinem Fleische die Concupiscenz, d. i. die Sensibilität des Körpers nicht gewesen, und wäre ihm die Impassibilität für alle Sünden zugekommen, so hätte er die Sünden nicht durch die Kraft des freien Willens gemieden,

---

[1]) Contra Julian. V, 57: Non potuit exemplum dare natura dissimilis.

[2]) Op. imperf. IV, 49. 50.

[3]) Contra Julian. V, 58: Tolle exempli causam, tolletur et pretii, quod pro nobis factus est.

[4]) Op. imperf. IV, 85.

sondern durch das Glück eines von unsern Gefühlen geschiedenen (also verschiedenen) Fleisches hätte er die Lust an den Sünden nicht empfinden können. [1]) Die Incarnation Christi, sagt er an einem andern Orte, schützt das Werk seiner Gottheit, indem er dadurch, daß er mir meine Natur und seinen Willen, dessen Spiegel und Regel er mir vorhielt, überbrachte und erklärte, daß der Teufel keine Sünde an ihm gefunden, lehrte, daß die Schuld nicht von der Beschaffenheit des Fleisches herrühre, sondern allein von dem Willen begangen werde. Und wie man in der Schrift von Christus nirgends liest, daß er die Sünde geflohen habe, als ob er gewußt hätte, sie werde durch Geburt geerbt, so wird auch klar von ihm bezeugt, daß die Gerechtigkeit des angenommenen Menschen nicht von der Verschiedenheit der Natur, sondern von dem Handeln des freien Willens herrührte. [2]) Hiernach ist also die Christus als Menschen zukommende Sündelosigkeit eine durch ethischen Kampf und endlichen Sieg über die seinem Fleische innewohnende Concupiscenz erworbene, und seine Heiligkeit kam ihm nicht etwa schon vermöge der Einigung der göttlichen Natur mit der menschlichen zu, sondern ist das endliche Produkt einer fortschreitenden Entwicklung seines menschlichen Willens. Letztere Gedanken spricht Julian in folgender Stelle aus: Zugegeben, in Christo sei die Concupiscenz des Fleisches nicht gewesen, so folgte daraus doch nicht, daß sie ein Uebel sei, wenn er sie nicht hätte annehmen wollen. Denn würde man von ihm sagen, er sei, während die Verdienste im Guten sonst allmälig wachsen, (sofort) durch das Beste hindurchgegangen, so hätte er doch durch die Wahl des höheren Guten die tiefer stehenden Güter nicht verdammt. Wie er nämlich die Ehe nicht infamirte, weil er der Jungfräulichkeit (integritatem) folgte, so hätte er auch nicht den sensus carnis genitalis verdammt, wenn er seine Möglichkeit nicht in seiner Substanz hätte haben wollen. [3]) Wir

---

[1]) Ibid. 47. 48: dixit (Apollinaris), animam quidem humanam in Christo fuisse, sed sensus in eo corporis non fuisse, atque impassibilem eum pronuntiavit universis exstitisse peccatis. Non qui virtute judicii delicta vitasset; sed qui felicitate carnis a nostris sensibus sequestratae, cupiditatem sentire nequivisset.

[2]) Ibid. 84: Proinde incarnatio Christi opus suae divinitatis tuetur, qui afferens ad me naturam meam et voluntatem suam, cujus mihi speculum offerebat et regulam, pronuntiansque nihil in se diabolum invenisse peccati, ostendit culpam non de carnis conditu, sed de sola suscipi voluntate. Denique ut nusquam in Scripturis legitur Christum fugisse peccatum, quod a nascentibus trahi nosset; ita etiam illud claro testimonio perdocetur, quod suscepti hominis justitia non de naturae diversitate, sed de voluntaria actione substiterit.

[3]) Op. imperf. IV, 58: Verum ut major copia defendendae veritatis appareat, concedamus te somniasse, in Christo carnis quam dicis concupiscentiam non fuisse; quod certe in Manichaei prius, postea in Apollinaris furore damnatum est: tuo tamen quid possit dogmati suffragari, cum non continuo sequeretur malum

kennen das Interesse schon, das ihn bei Annahme eines solchen sittlichen Entwicklungsganges Christi leitete. Nur dadurch, glaubt er, daß die Concupiscenz des Fleisches in die Sinnlichkeit seines ganzen Leibes gemischt gewesen sei, und daß sein menschlicher Wille alle Gefühle beherrscht und sich als siegreicher Herrscher über alle Anfechtungen der sinnlichen Natur erwiesen habe, und daß in ihm alle Heiligkeit durch die Seele und nicht durch einen Vorzug des Fleisches (beneficio animi, non carnis praejudicio) bestanden habe, sei er für uns ein Beispiel geworden, das wir nachahmen können. [1]) Allein Julian verfällt hiemit offenbar der Christologie der antiochenischen Schule resp. dem Nestorianismus, welcher die Einigung der göttlichen Natur mit der menschlichen als ein Verdienst des menschlichen Willens Christi auffaßt. Mit der ihm eigenen dogmatischen Schärfe hat schon Augustin Julian dies entgegen gehalten. Du behauptest, die Gerechtigkeit des angenommenen Menschen habe in dem Sohne Gottes nicht von der Verschiedenheit der Natur, sondern von dem Handeln des freien Willens her bestanden. So aber hatte Christus in seiner Natur nicht einmal das Verschiedene, daß er so aus der Jungfrau geboren wurde, daß er sofort nicht allein Menschen- sondern auch Gottessohn war? Also hätte diese Annahme, welche bewirkte, daß Gott und Mensch eine Person war, bei jenem Menschen nichts zur Auszeichnung der Gerechtigkeit vermocht, von welcher du sagst, sie sei ihm actione voluntaria zugekommen? So treibt euch die Vertheidigung des freien Willens im Widerspruch mit der Gnade Gottes zu der Behauptung, der Erlöser selbst habe es durch seinen Willen verdient, einziger Sohn Gottes zu sein, und es sei falsch, was die ganze Kirche bekennt, nämlich daß sie an Jesum Christum, den Sohn Gottes des allmächtigen Vaters, unsern einzigen Herrn, der geboren von dem hl. Geiste und der Jungfrau Maria, glaube? Nach euch nämlich ist nicht vom Worte Gottes der Mensch angenommen worden, so daß er aus der Jungfrau geboren wurde, sondern geboren aus der Jungfrau machte er nachher durch die Kraft seines Willens Fortschritte und bewirkte, daß er vom Worte Gottes aufgenommen wurde, indem er nicht einen so beschaffenen und so großen Willen durch jene Annahme hatte, sondern zu jener Annahme durch einen solchen und so großen Willen gelangte; und nicht ist das Wort im Schooße der Jungfrau Fleisch geworden, sondern nachher durch das Verdienst des Menschen selbst und seiner menschlichen und freiwilligen Tugend. Hieraus ergibt sich für euch auch die Folgerung, daß ihr, wie ihr glaubt, jener sei vom Worte Gottes deßhalb, weil er wollte,

---

esse, si quid ille assumere noluisset? Quoniam gradatim crescentibus meritis bonorum, diceretur isse per optima, nec bona tamen infra se locata superiorum electione damnasse.

[1]) Ibid. 53. 54. 57.

angenommen worden, so auch glaubt, daß viele ebenso angenommen werden konnten, wenn sie nur in gleicher Weise gewollt hätten, ja noch können, wenn sie wollen, und daß es deßhalb nur durch die Trägheit des menschlichen Willens geschehe, daß jener der einzige sei, wiewohl es mehrere geben könnte, wenn die Menschen wollten. [1])

Nach Julian reichen aber die schlimmen Consequenzen der augustinischen Lehre von der Concupiscenz in Bezug auf Christus noch viel weiter. Wird nämlich die Concupiscenz im Fleische des Herrn, die an sich natürlich ist, weil nur bei dieser Annahme seine menschliche Natur mit der unsrigen wahrhaft gleich und nicht apollinaristisch verkümmert ist, als böse aufgefaßt, so trifft, folgert er, diese Infamie seiner menschlichen Natur zugleich auch seine Geburt, durch welche er sie hat. Würde man, sagt er, ein peccatum naturale (durch die Behauptung der concupiscentia mala) annehmen, so müßte man unwiderleglich auch von Christus lehren, er habe den reatus aus dem Fleische Maria's geerbt, und müßte Augustin ihn unter die Gewalt des Teufels stellen, da er ja behaupte, zur Gewalt des Teufels gehöre die gesammte Substanz der Menschen. [2]) Damit aber, folgert er an einer andern Stelle, werde auch die Mutter des Herrn selbst von Geburt an dem Teufel überantwortet. [3]) Um diesen Consequenzen zu entgehen, müsse man daher lehren, daß Christi Fleisch ungeachtet der ihm innewohnenden Concupiscenz nicht böse gewesen, und also auch die libido carnis in uns wegen der Gleichheit seiner Natur mit der unsrigen nicht sündhaft sei. Das Fleisch Christi, heißt es wörtlich bei ihm, unterscheidet sich, weil er aus Maria der Jungfrau geboren ist, deren Fleisch wie das aller übrigen Menschen sich von Adam fortgepflanzt hat, in nichts von dem Fleische der Sünde, wie denn der Apostel Röm. 8, 3 ohne alle Unterscheidung von ihm gesagt hat, er sei in der Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde gesendet worden, so daß es gar kein Fleisch der Sünde gibt, damit letztere nicht auch Christo zugehört. [4])

Das letzte Argument gegen die Concupiscenz im Sinne Augustins und für ihre Ansicht hierüber nahmen die Pelagianer von der Wirkung

---

[1]) Ibid. 84. Augustin schließt: Haec si dicitis, ubi est vestra frons? si non dicitis, ubi est haeresis vestra?

[2]) Op. imperf. IV, 51.

[3]) Ibid. 122. Augustins Lehre in Parallele mit der Jovinians stellend sagt Julian: Ille (Jovinianus) dixit, boni esse necessitatem, tu mali; ille ait per mysteria homines ab errore cohiberi, tu vero nec per gratiam liberari; ille virginitatem Mariae partus conditione dissolvit, tu ipsam Mariam diabolo nascendi conditione transscribis; ille meliora bonis aequat, i. e. integritatem connubio; tu vero commixtionem conjugii morbidam vocas et castitatem foedissimae rei collatione depretias, nec gradum inter haec addis; sed genus omne commutas, non utique bono virginitatem, sed malo praeferens.

[4]) Contra Julian. V, 52.

der Taufe her. Wie ist es möglich, fragt Pelagius, daß in jedem Getauften das Fleisch gegen den Geist ist, während doch nach demselben Apostel, nach welchem es in Folge der Sünde, wie du meinst, dem Geiste widerstreben soll (Gal. 5, 17), der Getaufte nicht mehr im Fleische ist? Denn also sagt er Röm. 8, 9: Ihr seid nicht im Fleische. [1]) Augustin schloß hieraus zu seinen Gunsten: also kann in den Nichtgetauften das Fleisch nur rebellisch gegen den Geist sein. Allein daß jene gegnerische Frage des Pelagius nicht die Prämisse für einen solchen Schluß bildet, daß sie vielmehr die Concupiscenz als eine natürliche Beschaffenheit des Fleisches darthuen will, ergibt sich aus den kritischen Aeußerungen Julians über denselben Gegenstand. Wäre die Concupiscenz, entgegnet er, etwas Böses, so müßte der Getaufte ohne sie sein. [2]) Da nun dies nicht der Fall ist, vielmehr in jedem Menschen auch nach der Taufe die Concupiscenz zurückbleibt, behaupten nach ihm diejenigen, welche die Concupiscenz für Sünde halten, die Taufe als das Sacrament zur Vergebung der Erbsünde ertheile nicht für alle Sünden Nachlassung, tilge die Sünden nicht, sondern wische sie blos aus (radere), so daß die Wurzeln aller Sünden im bösen Fleische zurück bleiben, gleichsam wie die Wurzeln der abgeschnittenen Haupthaare, weßhalb die Sünden wachsen und wiederum abgeschnitten werden müssen. [3]) Die Gnade mache daher den Menschen nicht vollkommen neu; ja die Menschen würden durch die Taufe nicht wirklich, sondern nur gleichsam erneuert, nicht eigentlich, sondern gleichsam von Sünde befreit, nicht in Wahrheit, sondern gleichsam erlöst. [4]) Die Lehre, daß in der Taufe der an der Concupiscenz haftende reatus getilgt werde, die Concupiscenz aber als Uebel in den Getauften zurückbleibe, verstand Julian auf seinem Standpunkte nicht; er hielt daran fest, daß wenn die Concupiscenz überhaupt Gegenstand der Taufgnade wäre, sie eben ganz aufgehoben werden müßte, indem die Sacramente überhaupt eine gänzliche Reinigung des Menschen bewirkten. [5]) In der unleugbaren Thatsache der Fortdauer der Concupiscenz in den Menschen nach empfangener Taufe glaubte er daher (im Gegensatze zu einer später hervorgetretenen Ansicht, welche an der Hand derselben Thatsache, aber zugleich die Erbsünde

---

[1]) De natur. et grat. 60—65.

[2]) Contra Julian. VI, 49: quod si malum esset concupiscentia, careret ea qui baptizatur.

[3]) Contra duas epp. Pelagianor. I, 26.

[4]) Contra Julian. VI, 40. 44: dixisse me affirmas, sagt Aug., quod gratia non perfecte hominem novum faciat. — Ubi me audisti sive legisti dicentem: non innovari homines per baptismum, sed quasi innovari; non liberari, sed quasi liberari; non salvari, sed quasi salvari?

[5]) Contra duas epp. Pelagianor. I, 41: Eos etiam qui dicunt, baptisma non omnia peccata delere, condemnamus: quia scimus plenam purgationem per ipsa mysteria conferri.

in die Concupiscenz setzend, eine bloße Vergebung und keine Tilgung der Erbsünde als Wirkung der Taufe lehrt) den Beweis zu erblicken, daß die Concupiscenz nichts Sündiges, sondern etwas Natürliches sei, weßwegen sie sich auch unterschiedslos in Allen finde.

Der soeben erwähnte Einwurf schien den Pelagianern ein Produkt besondern Scharfsinnes zu sein. Allein ist derselbe an sich schon unrichtig, weil eingegeben von einer irrigen Vorstellung über die Wirkung der Gnade, so bereiteten sie sich damit eine nicht geringe Schwierigkeit in Bezug auf die Bedeutung der Kindertaufe. Genannter Einwurf ist nämlich nur identisch mit der Behauptung, daß es keine Erbsünde gebe. Welchen Sinn und Zweck, muß man daher sofort fragen, hat dann aber die Taufe der Unmündigen? Ist Sünde in dem Menschen überhaupt nur durch seinen eigenen Willen und vorher nicht, so ist die Taufe als Sacrament der Sündenvergebung nur für die sündig gewordenen Erwachsenen ein Bedürfniß. In den Getauften, sagt Julian, wird nicht die Concupiscenz des Fleisches, welche natürlich ist, sondern die Schuld der bösen (d. h. durch ihren Exceß erst böse gewordenen) Concupiscenz hinweggenommen. [1]) In Beziehung auf die Kleinen, in denen ein solcher reatus, weil sie noch keinen eigenen Willen haben, nicht vorhanden ist, erscheint sie daher überflüssig. [2]) Gleichwohl erklären die Pelagianer, aber offenbar nur durch eine Concession an die kirchliche Tradition, die Taufe wie für die Erwachsenen so auch für die Kleinen nothwendig, und zwar mögen sie von getauften oder ungetauften Eltern geboren sein. In dem an P. Innocentius gerichteten Glaubensbekenntniß beklagt sich Pelagius, daß ihm Einige den Vorwurf machten, er leugne das Sacrament der Taufe für die Unmündigen, und ihn hiedurch zu infamiren suchten, während er doch an der einen Taufe als einem an den Kleinen wie an den Erwachsenen mit denselben Worten zu vollziehenden Sacramente festhalte. [3]) Ja er bezeichnet es als eine Gottlosigkeit, den Kindern die Taufe verwehren zu wollen. [4]) Ebenso bekennt Julian, daß die Gnade Christi Allen, sowohl Erwachsenen als Unmündigen nothwendig sei, und anathematisirt diejenigen, welche behaupten, der von zwei Getauften Geborne dürfe nicht getauft werden. [5]) Allein, fährt Julian fort, weil die Gnade Christi nicht überflüssig sei, müsse man auch an einer rationalis munificentia derselben,

---

[1]) Op. imperf. III, 209: In baptizatis autem non concupiscentia carnis, quae naturalis est, sed concupiscentiae malae aufertur reatus.

[2]) Conf. de grat. Chr. n. 35.

[3]) De grat. Chr. 32. 35: Et baptisma unum tenemus, quod iisdem sacramenti verbis in infantibus, quibus etiam in majoribus, dicimus esse celebrandum. — De peccat. origin. nr. 24.

[4]) De peccat. origin. n. 20—22.

[5]) Contra duas epp. Pelagianor. I, 40. Op. imperf. II, 116 seqq.

d. i. hier der Taufe, festhalten. [1]) Besteht nun die Nationalität der Taufe, soferne sie Erwachsenen gespendet wird, darin, daß nur der reatus persönlicher Sünden nachgelassen wird, so daß der Wille des Sünders, welcher ebenso das Gute wollen konnte als er das Böse gewollt hat, blos als schuldig erscheint, nicht aber in dem Erlasse einer dem Willen vorangehenden und daher, wie Julian meint, die Freiheit leugnenden Erb- oder Naturſünde im manichäischen Sinne, so kann die Taufe beim Kinde nur die Weihe seiner an sich reinen, sündelosen Natur bezwecken wollen. In der That sagt Augustin, er habe zu Carthago von einigen, mit denen er nur im Vorübergehen gesprochen, vernommen, die Kleinen würden nicht getauft, daß sie Nachlassung der Sünden empfiengen, sondern daß sie in Christo geheiligt würden. [2]) Und so lehrt auch Julian, daß Gott die Unschuld, welche er gut erschaffe, in der Taufe durch Erneuerung und Adoption besser mache. [3]) Sowohl durch That als Wort legen wir Zeugniß dafür ab, daß Alle durch die Taufe wiedergeboren werden müssen, jedoch nicht, daß sie durch die Ertheilung dieser Wohlthat de jure als Sclaven des Teufels erscheinen, sondern damit diejenigen, welche Werke Gottes sind, Pfänder Gottes werden; und die welche armselig (viliter), aber nicht mit Schuld behaftet geboren werden, pretiose aber nicht calumniose wiedergeboren werden; und damit diejenigen, welche aus der Schöpfung Gottes hervorgehen, durch die Sacramente (mysteriis) Gottes gefördert werden, und welche die Werke der Natur mitbringen, die Geschenke der Gnade erlangen; und ihr Herr, welcher sie durch Schöpfung gut gemacht hat, sie durch Erneuerung und Adoption besser macht. [4])

Dieselbe Bedeutung legt Pelagius der Kindertaufe bei, nur daß er hiebei von einem andern Gesichtspunkte ausgeht, indem er ihre Wirkung für das Jenseits in's Auge faßt. Wenn nämlich die neugebornen Kinder, welche ohne Taufe sterben, deßhalb nicht außerhalb der Gemeinschaft mit Gott sein werden, da sie ja ohne alle Sünde sind, so muß anderseits die Gemeinschaft

---

[1]) Op. imperf. I, 106.

[2]) De peccator. merit. et remission. III, 12.

[3]) Op. imperf. I, 111. VI, 36: Sin autem hoc quod ait: In Adam omnes moriuntur (1 Cor. 15, 22), ad peccatum vis animi, et non ad mortem solum sed ad mortem ream et miseram pertinere, i. e., quam deputata criminibus poena consequitur: in ea autem videlicet gehenna nec Christus potuit esse, nec sancti; igitur nec innocentibus praejudicat, qui ut nihil boni, ita nihil mali voluntarii habent; sed hoc solum retinent, quod a Deo facti sunt, quos jure baptismatis consecramus, ut qui eos fecit condendo bonos, faciat innovando et adoptando meliores.

[4]) Ibid. V, 9. III, 151: Quae tamen gratia, quoniam etiam medicina dicitur, salva lege justitiae facit alios ex malis bonos; parvulos autem quos creat condendo bonos, reddit innovando adoptandoque meliores. — Contra Julian. III, 8.

derer, welche mit der Taufe aus diesem Leben scheiden, offenbar eine ungleich höhere sein. Jene bezeichnete Pelagius als ewiges Leben, letztere als Himmelreich. Lehrte Julian, daß die Wirkung der Taufe bei den Kleinen die Adoption sei, so behauptete Pelagius auf Grund dieser Unterscheidung, daß den Kleinen das Sacrament der Taufe den Eintritt in das Himmelreich gewähre und deßhalb ihnen auch nothwendig sei, wogegen die Ungetauften nur das ewige Leben erlangten. Er stützte sich hiefür auf Joh. 3, 5, wo die Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Geiste als conditio sine qua non des Eintrittes in das Himmelreich bezeichnet wird. Da der Herr daselbst, meint er, nicht sage, wer nicht wiedergeboren sei aus dem Wasser und hl. Geiste, werde nicht das ewige Heil oder Leben haben, sondern nur, werde nicht in das Himmelreich eingehen, so seien die Kleinen zu dem Zwecke zu taufen, daß sie auch mit Christus im Reiche Gottes (in regno Dei) seien, wo die Nichtgetauften nicht sein werden, wiewohl die Kleinen, wenn sie auch ohne Taufe sterben, die ewige Seligkeit und das ewige Leben (salutem et vitam aeternam) haben werden, da sie ja von keinem Band der Sünde umstrickt seien. [1]) Allein schon Augustinus hat bemerkt, daß diese Behauptung, abgesehen davon daß sie die unbedingte Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit leugne, auf dem Irrthum beruhe, als ob das ewige Leben vom Himmelreich verschieden sei und die salus et vita aeterna praeter hereditatem Christi, praeter regnum coelorum existire. Wenn der Herr bei Joh. 6, 55 die Erlangung des ewigen Lebens vom Essen seines Fleisches und vom Trinken seines Blutes, d. i. vom Empfange des Sacramentes seines hl. Tisches abhängig mache, und sein Ausspruch sich auch auf die Kleinen beziehe, wie könnten dann die Kinder ohne Taufe des ewigen Lebens theilhaftig werden? [2]) Was aber die von Pelagius und Julian der Taufe zugeschriebene gemeinsame Bedeutung betrifft, so hat Augustin ebenfalls schon dagegen bemerkt, daß hiernach dieses Sacrament, wie es doch die johanneische Stelle verlange, kein Sacrament der Regeneration oder Renovation mehr sei. [3]) Augustin beschuldigt deßhalb Julian, daß er den Kleinen die Arznei (medicina) Christi in der Taufe entziehe. Julian protestirt freilich hiegegen; aber was versteht er unter der Arznei Christi und der sie erheischenden Hilfsbedürftigkeit der Kleinen? So wenig verneinen wir, sagt er, den Kleinen, die wir

---

[1]) De peccator. merit. et remiss. I, 58.

[2]) De peccator. merit. et remiss. I, 26 seqq.

[3]) Ibid. n. 58: Cur enim nascatur denuo, nisi renovandus? unde renovandus, nisi a vetustate, qua vetustate, nisi in qua vetus homo noster simul crucifixus est cum illo, ut evacuetur corpus peccati? Aut unde imago Dei non intrat regnum Dei, nisi impedimento prohibente peccati? Conf. n. 59 seqq.

als unschuldige kennen, die Arznei Christi, daß wir vielmehr bekennen, daß sie derselben am allermeisten in reichlichem Maße bedürfen. Denn, fährt er fort, sie werden klein und schwächlich geboren, so daß sie nicht allein sich nicht selbst nähren, sondern auch nicht die Hilfe der Eltern anrufen können und so vielen Unglücksfällen ausgesetzt sind, daß ihnen sogar zu dicke Milch (lac densius) und meistens auch der Schlaf der Säugenden zum Verderben gereicht. Vermöge der Beschaffenheit ihres sterblichen Körpers gerathen sie in Mühseligkeiten, in die Strafen der Schmerzen und in die Gefahren der Krankheiten. Wir gestehen also nicht allein den Kleinen die Arznei Christi, von dem sie auch geschaffen sind, sondern selbst der Natur aller Sterblichen zu. [1]) Also in dem providentiellen Schutze für die Kleinen wegen der von ihrer Unmündigkeit herrührenden Hilfsbedürftigkeit soll Christi Arznei für sie bestehen! Auf die Entgegnung, daß mit dem Ausdrucke medicina Christi eben die Taufgnade gemeint sei, antwortete er mit der Erklärung: Wir bekennen, daß die Gnade Christi, d. i. die Taufe, seitdem Christus ihren Ritus eingesetzt hat, allen Lebensaltern insgemein so nothwendig sei, daß wir jeden, der ihre Nützlichkeit auch für die Kleinen leugnet, mit dem ewigen Anathem belegen. [2]) Hiemit zog er sich aber nur wieder auf seine obige Ansicht zurück.

Diese Auffassung des Pelagius und Julian von der Bedeutung der Kindertaufe contrastirte doch zu sehr mit der traditionellen Anschauung in der Kirche, wornach eben auch die den Unmündigen gespendete Taufe ein Sacrament der Sündenvergebung ist. Wohl diesem Umstande Rechnung tragend, lehrte daher auch wiederum Pelagius, daß die Kleinen in remissionem peccatorum die Taufe empfingen. [3]) Und selbst Cälestius erklärte in einem an P. Zosimus eingereichten Glaubensbekenntniß: Wir bekennen, daß nach der Regel der allgemeinen Kirche und dem Sinne des Evangeliums die Kinder zur Vergebung der Sünden getauft werden müssen, weil der Herr festgesetzt hat, daß nur den Getauften das Himmelreich ertheilt werden könne. Da sie nun aber die Kräfte der Natur nicht haben, so muß es durch die Liberalität der Gnade ertheilt werden. [4]) Cälestius fügt aber sofort bei: Die Nothwendigkeit der Taufe der Kleinen zur Sündenvergebung behaupten wir aber nicht deßhalb, als ob wir das peccatum ex traduce zu bestätigen scheinen, was dem katholischen Sinne ganz fremd ist. Denn die Sünde wird nicht mit dem Menschen geboren sondern erst nachher von ihm gethan, und erwiesenermaßen ist sie nicht ein Vergehen der Natur sondern des Willens. [5]) Durch diese Verwahrung glaubte Cälestius zugleich

[1]) Op. imperf. III, 146. 147.
[2]) Ibid. 149.
[3]) De grat. Chr. 35.
[4]) De peccat. original. n. 5.
[5]) Ibid. n. 6.

die Einheit des Sacramentes in Bezug auf die durch es zu vergebenden Sünden zu wahren und also dem Widerspruch zweier Taufsacramente, von denen das eine zur Vergebung der unpersönlichen Erbsünde in den Kindern, und das andere zum Erlaß der persönlichen Schuld in den Erwachsenen, zu entgehen. Jenes Bekenntniß, fährt er fort, ist erforderlich, damit es nicht den Anschein hat, als ob wir zwei verschiedene Arten von Taufe aufstellten, und diese Verwahrung ist nothwendig, damit nicht durch Veranlassung des Sacramentes zur Beleidigung des Schöpfers behauptet wird, das Böse vererbe sich auf den Menschen, bevor es von ihm gethan werde, **per naturam.** [1]) Und wohl in demselben Sinne ist es gemeint, wenn Pelagius erklärte, er halte an der einen Taufe (**unum baptisma**) fest und sie sei mit **ebendenselben** Worten an den Kleinen wie an den Erwachsenen zu vollziehen. [2])

Allein wie kann, muß man fragen, die an den Kleinen zu vollziehende Taufe ein Sacrament zur Sündenvergebung sein, wenn auf ihnen keine Sünde lastet? Entweder Kindertaufe als Sacrament der Sündenvergebung wegen der Erbsünde, oder wenn keine Erbsünde, auch keine Kindertaufe, das war das unvermeidliche Dilemma für die Pelagianer! Bei Annahme des ersten Falles mußten sie ihr ganzes System opfern, bei Annahme des letzteren in Widerspruch mit der selbst von ihnen anerkannten Praxis der Kirche kommen. Um diese Schwierigkeit zu lösen, griffen die Pelagianer nach Augustins Bericht zu verschiedenen Auskunftsmitteln. Einige von ihnen behaupteten im offenbaren Anschluß an die so eben mitgetheilte Ansicht des Cälestius, daß die Kinder in der Kirche getauft würden zur Vergebung der Sünden, nicht als ob sie mit Sünden behaftet wären, sondern weil in der Kirche oder in der Taufe denjenigen Sünden nachgelassen werden, in welchen sich eben solche vorfinden, so daß also der Taufe der Unmündigen die Bedeutung zukäme, daß auch ihnen Vergebung der Sünde zu Theil würde, wenn sie solche auf sich hätten. [3]) Nach dieser Vorstellung ist aber, wie man sieht, die Kindertaufe nicht in Wahrheit ein Sacrament der Sündenvergebung. Da dieselbe in Widerspruch mit der Schrift, der Autorität der ganzen Kirche und der Form des Sacramentes selbst steht, faßten Andere die Taufe der Kleinen als Sacrament, in welchem wirklich Sündenvergebung gewirkt werde,

---

[1]) Ibid.

[2]) De grat. Chr. n. 35.

[3]) Ep. 195, 45: Dicunt enim (Pelagiani), veraciter quidem respondere parvulos per ora gestantium, in remissionem se credere peccatorum; non tamen quia sibi remittantur, sed quia credant quod in ecclesia vel in baptismo remittantur, in quibus inveniuntur, non in quibus nulla sunt. Ac per hoc nolunt, eos ita baptizari in remissionem peccatorum tamquam in eis fiat ipsa remissio, quos contendunt nullum habere peccatum; sed quoniam licet sine peccato, in eo tamen baptismate baptizantur, quo fit in quibusque peccatoribus remissio peccatorum.

verstanden jedoch unter der Sünde nicht die Erbsünde, sondern die von ihnen selbst sofort nach der Geburt begangene. [1]) Mit den Pelagianern trafen sie hiernach in der Leugnung der Erbsünde zusammen, unterschieden sich aber durch die Behauptung, daß die Neugebornen durch selbsteigene sogleich nach der Geburt begangenen Sünden befleckt seien, weßhalb sie eben des Sacramentes der Sündenvergebung in der Taufe bedürften. Waren die Anhänger dieser Ansicht mit ihrem Widerspruch gegen die pelagianische Meinung von der Kindertaufe im Rechte, so ist ihre eigene Behauptung dagegen eine widerspruchsvolle. Wie können Kleine, muß man mit Augustin fragen, die noch keinen Willen haben, persönliche Sünden zur Tilgung auf sich haben? Man sieht sogleich ein, daß eine solche Vorstellung von der Bedeutung der Kindertaufe nur aus Verlegenheit, die in dem einseitig gefaßten Begriffe der Sünde ihren Grund hat, ersonnen ist. Der altkirchliche Begriff der Taufe als eines Sacramentes der Sündenvergebung auch in Bezug auf die Kleinen nöthigte zur Annahme der Sündhaftigkeit derselben von Geburt an; aber da man das peccatum originale offenbar als naturale im manichäischen Sinne verstand, blieb nur noch der Begriff der persönlichen Sünde übrig; um dem Origenismus zu entgehen, flüchtete man sich zu der widerspruchsvollen Vorstellung einer sofort nach der Geburt durch selbsteigene Schuld erzeugten Sündhaftigkeit, ohne einzusehen, daß man damit dem Manichäismus, dem man durch Leugnung der Erbsünde entgehen wollte, doch verfalle. Denn woher sollte sich die ausnahmslose Einwilligung Aller in die Sünde sofort nach der Geburt, abgesehen von ihrer Möglichkeit, erklären, außer von der an sich zur Sünde neigenden Sinnlichkeit? In dieser Beziehung sind die Vertreter fraglicher Ansicht von einer manichäisirenden Tendenz nicht freizusprechen, obwohl sie durch Leugung der Erbsünde und Festhalten am ausschließlichen Begriffe der persönlichen Sünde der pelagianischen Richtung folgten. [2])

Mit vorstehenden Angaben der Anschauung der Pelagianer über die Wirkung und den Zweck der Taufe sind wir mit der Darlegung ihrer Polemik gegen die Lehre von der Erbsünde zu Ende gekommen. Fragen wir daher jetzt nach ihrer eigenen positiven Ansicht, welche sie der von ihnen bekämpften Ueberzeugung Augustins entgegensetzten.

---

[1]) De peccator. merit. et remiss. I, 62: Sicut autem mihi ipse literis intimasti, fatentur jam, ut dicis, etiam in parvulis per baptismum remissionem fieri peccatorum. Nec mirum: non enim redemtio alio modo posset intelligi. Non tamen originaliter, inquiunt, sed in vita jam propria, postea quam nati sunt, peccatum habere coeperunt. — Man vergleiche hiemit übrigens die Bd. I S. 185 Anm. 1 aus Clemens Alexandrin. mitgetheilte Stelle und zwar gegen Ende.

[2]) Ibid. 63. 64.

Wenn es nach der Versicherung der Pelagianer keine ererbte, sondern nur persönliche Sünde gibt, und der Mensch nur durch seinen eigenen Willen sündig wird und ist, so verhält es sich mit dem Ursprung der Sünde in jedem Menschen gerade wie mit der Sünde seines Stammvaters; wie dieser ist jeder Mensch erst sündig, nachdem er selber gesündigt hat; vorher ist er ebenso unschuldig wie Adam, d. h. im Sinne der Pelagianer, weil es sich mit der Entstehung des Guten im Menschen ebenso verhält, weder gut noch bös. Alles Gute und Böse, sagt Pelagius in dem ersten Buche seiner Schrift über den freien Willen, wodurch wir entweder lobenswürdig oder tadelnswerth sind, entsteht nicht mit uns, sondern wird von uns gethan; denn wir werden für beides blos fähig, aber nicht davon erfüllt geboren, und wie ohne Tugend so werden wir auch ohne Sünde geboren; und vor dem Handeln des eigenen Willens ist das allein im Menschen, was Gott geschaffen hat. Adams Sünde hat daher ihm allein und nicht dem Menschengeschlechte geschadet und die neugebornen Kinder sind in demselben Zustande, in welchem Adam vor der Uebertretung sich befand. [1]) Freilich behauptete er auch wieder, daß die Kinder nicht in demselben Zustande sich befänden, in welchem Adam vor der Sünde gewesen; aber der Unterschied besteht ihm blos darin, daß jene in ihrer Unmündigkeit das Gebot noch nicht fassen können, während dieser es konnte; daß sie noch nicht von der Freiheit des vernünftigen Willens Gebrauch machen, ohne was Adam kein Gebot hätte gegeben werden können. [2]) Gerade so sagt Julian: Das Kind hat vor seinem eigenen freien Willen Nichts, außer was Gott in ihm erschaffen hat, [3]) nämlich die unschuldige Natur. [4]) Die Kleinen, heißt es anderswo bei ihm, werden weder gerecht noch ungerecht geboren, was sie erst durch ihre Handlungen sein werden; vielmehr ist die Kindheit reich nur durch das Geschenk der Unschuld. Der Mensch ist also voll von Unschuld, wird aber für die Tugend fähig geboren und wird durch den (erst später) hinzukommenden Willen Lob oder Tadel verdienen. [5])

---

[1]) De peccat. original. n. 14: Omne bonum ac malum, quo vel laudabiles vel vituperabiles sumus, non nobiscum oritur, sed agitur a nobis; capaces enim utriusque rei, non pleni nascimur, et ut sine virtute ita et sine vitio procreamur; atque ante actionem propriae voluntatis id solum in homine est, quod Deus condidit. Adae peccatum ipsi soli obfuisse, et non generi humano; et infantes qui nascuntur in eo statu esse, in quo fuit Adam ante praevaricationem.

[2]) De peccat. original. n. 16.

[3]) Op. imperf. V, 63: parvulus ante propriae voluntatis arbitrium nihil habet nisi quod in eo fecit Deus.

[4]) Ibid. II, 20: tam integrum esse liberum arbitrium, quam ante voluntatis propriae usum innoxiam in unoquoque naturam.

[5]) Contra Julian. III, 36: Nec justos nasci parvulos, nec injustos, quod futuri sunt actibus suis; sed tantummodo infantiam innocentiae dote locupletem.

Die Indifferenz des Guten und Bösen oder die Unschuld im natürlichen Verstande soll also der Zustand sein, in welchem jeder Mensch ins Dasein tritt. Auf der andern Seite gestehen die Pelagianer aber auch die factische Sündhaftigkeit Aller seit Adam zu. Denn wiewohl sie an der Hand ihres Freiheitsbegriffes lehren, daß jeder Mensch ohne Sünde sein könne, wenn er wolle, d. h. ideell oder der Möglichkeit nach die Sündelosigkeit des Geschlechtes nach Adam in Anspruch nehmen, so geben sie doch mit geringer und im Verhältnisse zu denen, die in Wirklichkeit sündhaft sind, verschwindender Ausnahme zu, daß empirisch Keiner ohne Sünde sei, und lehren sie, daß Alle Sünder seien. Denn, sagt Pelagius, es handle sich ihm nicht darum, ob es Menschen gegeben habe oder gebe, die in diesem Leben ohne Sünde waren oder sind, sondern ob sie es sein konnten oder können. Unter der Bedingung also gab er die Sündhaftigkeit Aller zu, daß sie ebenso auch sündelos sein konnten. [1]) Verhält es sich nun also, so fragt es sich, wie es von der ethischen Indifferenz des menschlichen Willens zu der in allen Menschen zugestandenen wirklichen Sündhaftigkeit komme, und wie sie sich seit Adam in ihnen vermittle.

Wenn, wie pelagianischerseits zugestanden wird, von Adam an Alle sündig sind, so handelt es sich in Beantwortung der aufgeworfenen Frage zunächst um die Bedeutung, welche Adams Sünde für das von ihm abstammende Geschlecht hat. Die pelagianische Leugnung der Erbsünde oder der Lehre, daß durch Adams Sünde jedes von ihm abstammende Individuum originaliter vor seinem persönlichen Thun sündig befleckt sei, beruht, wie schon erörtert, auf der nominalistischen Vorstellung, daß sich Adam zu sämmtlichen Individuen des Geschlechts nicht als Gattungsmensch κατ' ἐξοχήν, sondern lediglich als Individuum verhalte, also auf der Vorstellung, daß Adam, dieser erste Mensch, sich zu allen übrigen verhalte, wie diese unter einander selbst. Ist hiernach Adam blos erstes individuelles Glied in der ganzen Reihe der mit ihm beginnenden Individuen und nicht zugleich auch Princip dieser Entwicklung in der Weise, daß er durch sämmtliche Individuen hindurchgeht, so kann er auch ebenso wenig alle nachfolgenden Individuen

---

Homo igitur innocentia quidem plenus, sed virtutis capax nascitur, aut laudem aut reprehensionem ex proposito accedente meriturus. — Op. imperf. III, 162. 163: Dicimus itaque, tam bonum esse opus Dei in nascente, ut ea quae substantiae ejus sunt naturalia, opus emendatore non habeant. Quoniam quicumque censuerit, id quod a Deo factum confitetur, aliter fieri debuisse; illum sine dubio reprehendit, quem corrigendae in alteram formam creaturae confitetur artificem. Probabilitate itaque et ea mediocritate laudum quae naturis debetur, etiam in nascentibus quibusque servata, augmenta beneficiorum divinorum utilia esse et necessario omnibus in commune aetatibus dicimus: ita tamen ut nec virtus nec peccatum sine propria cuiquam voluntate tribuatur.

[1]) De natur. et grat. n. 49—51.

bezüglich ihrer religiös ethischen Beschaffenheit innerlich, sondern blos äußerlich bedingen. Das heißt aber, statt daß Adam durch seine Sünde ein alle in den Individuen vorfindliche und von ihm herstammende Menschennatur bedingendes und sie vor ihrer persönlichen Actualität ethisch depravirendes Princip ist, kann seine Sünde für die von ihm abstammenden Menschen lediglich die Bedeutung und den Einfluß eines bösen Beispieles haben. Dies ist denn auch in der That Lehre der Pelagianer. Den auf der Synode zu Diospolis von den Bischöfen der Kirche verworfenen Satz des Cälestius, daß Adams Sünde nur diesem und nicht auch dem ganzen Geschlechte geschadet habe, desavouirte Pelagius als ihm angehörige Lehre und gestand hiemit auch zu, daß die Sünde des ersten Menschen auch seinem Geschlechte geschadet habe, aber, wie er nachher gegenüber seinen Schülern sich erklärte, mit der Einschränkung, nicht durch Abstammung, sondern durch das Beispiel. [1]) Die Bibelworte in der Stelle Röm. 5, 12, wornach durch einen Menschen die Sünde und durch die Sünde der Tod in die Welt gekommen ist, versieht er in seinem Commentar zu diesem Briefe mit dem erklärenden Beisatz: Exemplo vel forma. Desgleichen bezeichnet Julian Adam im Gegensatze zu Christus als zweitem Adam, den er als forma non prima, sed maxima justitiae auffaßt, als non prima sed maxima forma peccati. [2]) Nicht erstes Vorbild der Sünde ist ihm Adam, weil die Sünde nicht von ihm ihren Anfang genommen, sondern das Weib zuerst in der Menschheit gesündigt habe; bezeichne Paulus Röm. 5, 12 den Mann gleichwohl als Vorbild der Sünde, so thue er es, weil Adam durch den Vorzug seines Geschlechtes (per privilegium sexus) das magisterium delicti erlangt habe, [3]) oder wie Julian an einer andern Stelle sagt, weil die Auctorität der Väter in Allem vermögender und größer sei, und sonach Adam, obgleich die Sünde durch ihn ihren Anfang nicht genommen, kraft des Ansehens des männlichen Geschlechts zur Nachahmung mehr (als das Weib) anreizte. [4]) Das größte Vorbild der Sünde nennt Julian Adam, nicht als ob er leugnet, daß der Teufel schuldiger gewesen sei, sondern quia cum institutionis ratio peteretur, accomodatius Apostolus hominis, quem plurimum successio humanitatis adspexit, quam aëriae substantiae fecerit mentionem. [5])

---

[1]) De peccat. original. n. 16.

[2]) Op. imperf. II, 188. 189.

[3]) Ibid. c. 173.

[4]) Ibid. 190: Verum in ipsa humanitate primam mulierem deliquisse constabat; sed quia patrum in omnibus efficacior est et major auctoritas, eum dixit formam fuisse peccati, non a quo coepit delictum, sed qui per potestatem sexus virilis magis fuisse probatur imitabilis. Vides nempe, ut consequentia intellectus veritatem sibi inesse testatur.

[5]) Ibid.

Du versicherst uns, bemerkt er ferner gegen Augustinus zu Röm. 5, 12, daß diese Worte nicht wegen des Beispieles der Sünde, sondern wegen der Zeugung gesagt seien, und heißest uns Häretiker, weil wir jene Stelle auf die Beispiele beziehen, und meinst darin durch das Argument unterstützt zu werden, daß der Apostel in diesem Falle hätte sagen müssen, durch den Teufel und nicht durch einen Menschen sei die Sünde in die Welt gekommen und in alle Menschen eingedrungen. Dagegen sehe ich gar nicht, daß der Apostel irgend Etwas, was sich auf die Infamation der menschlichen Zeugung, auf die Verdammung der natürlichen Unschuld und auf die Schuld des göttlichen Werkes beziehen könnte, vorgebracht habe. [1])

Hiemit ist schon von selbst nahe gelegt, wie Adams Sünde einem jeden seiner Nachkommen zu eigen wird, oder jeder daran Antheil nimmt. Hat dieselbe nur die Bedeutung eines Beispieles, so kann sie auf Keinen anders als durch Nachahmung übergehen. Nicht durch Generation, lehren die Pelagianer, sondern durch Imitation ist die Sünde auf Alle übergegangen. Daß in Adam, erklärt Pelagius zu Röm. 5, 12, Alle gesündigt haben, ist nicht wegen der durch den Ursprung der Geburt ererbten Sünde, sondern wegen der Nachahmung gesagt. [2]) In seinem Commentar fügt er zu denselben Worten erklärend bei: Es sündigen Alle durch das Beispiel Adams. [3]) Den Zusammenhang zwischen der Sünde Adams als Beispiel und der Sünde seiner Nachkommen durch Nachahmung derselben hebt Julian hervor, wenn er sagt: Der Apostel hat erklärt, daß der erste Mensch durch seine Sünde den nachfolgenden Sündern ein Beispiel gewesen sei, und daß deßhalb die Sünde nur durch Nachahmung habe übergehen können. [4]) Julian führt indessen seine diesfallsige Ansicht fast stets in Verbindung mit seiner Polemik gegen Augustins Behauptung, daß die Sünde durch Generation übergehe, auf, so daß seine Argumente gegen letztere Theorie zugleich Beweise für die seinige vom Uebergange der Sünde durch Nachahmung sind. So sagt er, weil Paulus nicht lehre, die Sünde sei durch zwei, sondern durch einen übergegangen, könne er auch nicht von einem Uebergange der Sünde durch Generation, sondern nur durch Imitation reden. [5]) Ein andermal sagt

---

[1]) Ibid. 47.

[2]) De natur. et grat. n. 10.

[3]) Commentar. in ep. ad Roman. 5, 12: In quo omnes peccaverunt. Hoc est, in eo quod omnes peccaverunt exemplo Adae peccant.

[4]) Op. imperf. II, 54. 55: Multo magis apostolus Paulus nullam errori occasionem praebuit qui nihil dixit improprium, si pronuntiavit, peccatorem primum hominem sequentibus peccantibus exemplum fuisse. Ac per hoc bardissime argumentatus es, quod si apostolus Paulus per imitationem transisse peccatum voluisset intelligi, diabolum magis quam Adam nominasset; cum clareat, et hominis et diaboli malum non nisi imitatione transire potuisse.

[5]) Ibid. 56.

er: In Röm. 5, 12 klagt der Apostel nicht das originale sed voluntarium peccatum an, und in der That zeigen die Worte auch nichts anderes an, wenn man sie in ihrem ächten und eigenthümlichen Sinne erklärt. Glaubte nämlich der Apostel, daß die Sünde Adams auf dessen Nachkommen durch Zeugung übergegangen, d. h. von ihm auf diejenigen, welche noch nicht existirten, geschleudert worden sei, so würde er ganz falsch behaupten, daß alle gesündigt haben. Denn was einer thut und womit er auf Andere zielt, davon kann man in Wahrheit nicht sagen, daß es Alle gethan haben; denn entweder ist es auf sie übergegangen und sie selbst haben nicht gesündigt, oder sie haben selbst gesündigt, eine Redeweise, durch welche eine Thätigkeit ausgedrückt wird, und es ist auf sie nur durch Nachahmung allein übergegangen. [1]) Wie man hieraus sieht, fällt für Julian das Sündigsein jedes Individuums mit dem Acte des Sündigens zusammen, sofern auf letzterem ersteres beruht. Seine Imitationstheorie steht sonach im innigsten Verhältniß zu seiner Ansicht von der Sünde, wie sie denn überhaupt mit allen seinen übrigen Begriffen über Freiheit des Willens u. s. f. in ursächlicher Beziehung sich befindet.

Augustin hatte schon in seiner ersten antipelagianischen Schrift, sowie in den späteren, gegen die Ansicht von einem Uebergang der Sünde Adams auf seine Nachkommen durch Nachahmung bemerkt, daß wenn der Apostel Röm. 5, 12 solches hätte behaupten wollen, er nicht Adam, sondern den Ersten, den Fürsten der Sünde, Satan erwähnt hätte, von dem es heiße, daß er von Anfang an sündige (1 Joh. 3, 8), und daß durch seinen Neid der Tod in die Welt gekommen sei (Weish. 2, 24). [2]) Darauf erwiedert Julian: Was in der gedachten Stelle die Worte selbst nicht anzeigen, das wagst du durch Argumentation zu erschließen und fügst bei, daß wenn der Apostel von Nachahmung redete, er den Teufel hätte erwähnen müssen; da er aber die Generation gemeint wissen wollte, habe er lieber den Menschen, als den Teufel nennen wollen. Ich frage daher, was dir zu einer solchen Meinung Veranlassung gab? was leugnest du, daß durch Nachahmung der Menschen gesündigt werde? Und obwohl eine an sich ausgemachte Sache (res absoluta) des Zeugnisses der Schrift nicht bedarf, so höre doch David, welcher sagt: Ahme die Gottlosen nicht nach, noch eifere den Uebelthätern nach (Ps. 36, 1). Sodann ermahnen alle Schriften des alten Testamentes Israel,

---

[1]) Ibid. 176. 177: Non igitur originale sed voluntarium crimen accusat: et revera nihil aliud indicant verba, si eorum fides et proprietas expendatur. Nam si peccatum crederet ad posteros generatione transiisse, i. e., ad eos qui ibi non fuerant, ab illo fuisse jaculatum, falsissime omnes peccasse pronuntiaret. Quod enim unus facit et ad alios dirigit, non vere hoc omnes fecisse dicuntur; aut enim pertransiit ad eos et ipsi non peccaverunt; aut ipsi peccaverunt, quo sermone negotium operationis exprimitur, et ad eos non pertransiit nisi imitatione sola.

[2]) De peccator. merit. et remission. I, 9. 10.

den Ritus des profanen Volkes nicht nachzuahmen. Welche Nothwendigkeit zwingt daher zu der Annahme, daß der Apostel, wenn er die Nachahmung gemeint wissen wollte, dann eher den Teufel als den Menschen genannt hätte, da er wußte, daß man durch Nachahmung sowohl des Teufels als der Menschen sündige? Entweder beweise du also, daß nicht durch Nachahmung der Menschen gesündigt werde, und daß dies gar nirgends im Gesetze enthalten sei, und bringe so eine für deine Vermuthung sprechende Stelle zur Geltung (et sic assere suspicioni tuae locum paratum); oder wenn es klar am Tage liegt, daß durch Nichts mehr als durch Nachahmung der Fehler die Sünden erstarkt sind, so hast du aus großer Unwissenheit geschlossen, daß der Apostel wahrlich vom Teufel gesprochen haben würde, wenn er die Nachahmung hätte verstanden wissen wollen. Da es also klar ist, daß die Nachahmung böser Menschen nicht allein folgerichtig, sondern auch nothwendig behauptet wird, so ist offenbar dieses dein Argument dennoch kraftlos. Was aber den Beisatz betrifft, daß es vom Teufel Weish. 2, 25 heiße, ihn ahmen diejenigen nach, welche zu seinem Anhange gehören, so stimme auch ich diesem Worte bei, mag der Verfasser dieses Buches sein wer will; aber es nützt dir nichts, daß es von einigen heißt, sie sündigen durch Nachahmung des Teufels, wenn du nicht bewiesen hast, daß man durch Nachahmung der Menschen nicht sündigen könne. Denn da beides herkömmlich gesagt wird, bald daß einer durch Nachahmung des Teufels neidisch sei, bald daß einer durch Nacheiferung eines Menschen entweder von Neid oder vom Schmutze der Sünden befleckt werde; und auch diese Bezeichnung der Nachahmung beiden Personen zukommen kann, d. h. sowohl wenn vom Menschen als vom Teufel die Rede ist, so hast du auf sehr lächerliche Weise die ungereimte Behauptung aufstellen wollen, daß die Nachahmung nicht von Adam habe verstanden werden können. [1]) Wie man hieraus ersieht, so geht Julians Polemik gegen Augustin von der Annahme aus, als ob die Behauptung einer Vererbung der Sünde Adams durch Generation die Vorstellung von einem Uebergange der Sünde durch Nachahmung überhaupt und schlechthin ausschließe, wogegen Augustin doch ausdrücklich zugab, daß selbst ungeachtet der Fortpflanzung der Sünde Adams durch Generation auch von Nachahmung derselben gesprochen werden könne. [2]) Allein Julian hatte ein Interesse, seinem Gegner die Generation in einem die Imitation ausschließenden Sinne zuzuschreiben, um seinerseits die Imitation im ausschließenden Gegensatze zur Generation aufrecht erhalten zu können. In der That sagt

---

[1]) Op. imperf. II, 48. 49. 50.

[2]) De peccator. merit. et remiss. I, 10: Imitantur quidem Adam, quotquot per inobedientiam transgrediuntur mandatum Dei; sed aliud est quod exemplum est voluntate peccantibus, aliud quod origo est cum peccato nascentibus.

er auch, daß die Generation eigentlich, d. i. als ein Substanz setzender Act, nur vom Geschlechte gelte, Imitation aber stets Sache der Seele sei, und glaubt dies auch positiv beweisen zu können. [1]) Diese Willensregung (affectus) der Seele, sagt er, nachzuahmen, was sie möglicher Weise will, klagt den Menschen nach der Verschiedenheit der Gegenstände entweder an oder fördert ihn; so geschieht es, daß man von ihm sagt, er ahme im Guten Gott, die Engel und die Apostel nach; Gott, nach Matth. 5, 48: Seid vollkommen wie euer Vater im Himmel vollkommen ist; die Engel, nach Matth. 6, 10: Dein Wille geschehe, wie im Himmel so auch auf Erden; die Apostel, nach 1 Kor. 11, 1: Seid meine Nachahmer, wie ich Nachahmer Christi bin. Im Bösen aber ahmt er den Teufel nach, wie es Weish. 2, 25 heißt: Ihn ahmen seine Anhänger nach. Menschen ahmen sie nach, nach Matth. 6, 16: Seid nicht traurig wie die Heuchler, die ihr Gesicht verstellen. Sie ahmen die Thiere nach, wenn geboten wird, nicht zu sein wie der Esel und Maulesel, die keinen Verstand haben. Ps. 31, 9. [2]) Indessen muß Julian zugeben, daß der Ausdruck „Zeugen" zur Bezeichnung eines causalen Verhältnisses in Bezug auf die ethische Beschaffenheit des Menschen von der Bibel gebraucht wird. Allein, fügt er sogleich einschränkend bei, nur im uneigentlichen Sinne, so daß, wenn man denselben auch auf Röm. 5, 12 anwenden wollte, er nur in diesem Sinne genommen werden dürfe. [3]) Wenn daher die Schrift vom Teufel sage, er zeuge Sünder, nach dem Worte des Herrn bei Joh. 8, 44: Der Teufel ist euer Vater, so bezeichne sie ihn als Vater der Bösen, dessen Bosheit nachzuahmen sie beschuldigt würden: und doch sei das Verständniß außer allem Zweifel, nämlich daß durch den Ausdruck Vater weder dem Teufel Geschlecht, noch jenen Menschen die aëria substantia desselben zugeschrieben worden sei. Hieraus, sagt Julian diese uneigentliche Auffassung anwendend, ergebe sich daher für seine Frage klar, daß wenn von einem Menschen eigentlich niemals behauptet würde, er ahme einen Menschen nach, und der Apostel gesagt hätte, daß durch Adam Alle gesündigt hätten, er (Julian) mit Freimuth erklären würde, daß der Apostel nach dem Gebrauche der Schrift vertheidigt werden müsse, so daß wie der Herr den Teufel, welcher der Substanz nach nicht zeugen konnte, Vater genannt habe, ebenso der Apostel den Menschen als nachahmlich (imitabilem) be-

---

[1]) Op. imperf. II, 52: generatio proprie sexibus imputatur, imitatio autem semper animorum est.

[2]) Ibid. 52.

[3]) Ibid. 53: Sed ut imitationis vocabulum rebus diversis manifestum est communiter convenire; ita generatio vere et proprie generantem substantiam indicat; non proprie autem sed abusive studiis applicatur. Et tamen quia hic est jam usus loquendi et quod indicarit agnoscitur, et proprietatibus praejudicium afferre non sinitur.

zeichnete, damit man von ihm nicht glaube, er habe Etwas gegen die klare Vernunft gelehrt. [1])

Das Product der stetig oder doch häufig sich vollziehenden Nachahmung ist die Gewohnheit. Zur Nachahmung der Sünde fügen die Pelagianer daher die böse Gewohnheit als zweite Macht, aus deren Einfluß auf den Menschen sie das Factum, daß Alle sündigen, zu erklären suchen. In seinem Briefe an Demetrias sagt Pelagius: Keine andere Ursache bewirkt uns die Schwierigkeit im Thuen des Guten als die lange Gewohnheit der Laster, welche uns von Kindheit befleckte und allmälig viele Jahre hindurch verderbte und uns in Folge hievon nachher so an sich gebunden und zu eigen gemacht festhält, daß sie gewissermaßen die Macht der Natur zu haben scheint. Jene ganze Zeit, in welcher wir nachlässig unterrichtet, d. h. in den Lastern unterwiesen worden sind, in welcher wir uns selbst auch böse zu sein bestrebten, da zu den Verlockungen der Bosheit die Unschuld, aus Thorheit verleitet wurde, leistet uns jetzt Widerstand und tritt uns feindlich entgegen; und den neuen Willen bekämpft die alte Uebung; und da wundern wir uns noch, warum uns bei unserer Trägheit und Lässigkeit und ohne daß wir es selbst nur wissen, wie von einem andern die Heiligkeit nicht übertragen wird, uns, die wir keine Gewohnheit im Guten hervorrufen, da wir doch so lange in die Schule des Bösen gegangen sind? [2]) Dieselbe Ansicht spricht Pelagius auch in seinem Commentare aus, wo er alle paulinischen Stellen, in denen von der Sünde als einer den Menschen beherrschenden und sein sittliches Thuen bestimmenden Macht die Rede ist, auf die Gewohnheit deutet. Zu Röm. 7, 14. 15: Ich bin verkauft an die Sünde; denn was ich thue, ist mir unbewußt, commentirt er: Verkauft an die beabsichtigte Sünde, so daß, wenn ich ihren Entschluß gefaßt habe, ich mich selbsteigen (sponte me ipsum) unterwerfe; und wie berauscht von der Gewohnheit der Sünde weiß ich nicht was ich thue. [3]) In die Stelle 7, 18, wornach dem Menschen der Wille zum Guten nahe liegt, er aber das Vollbringen nicht findet, legt er den Sinn: Der Wille ist zwar vorhanden, aber nicht die Wirkung, weil die fleischliche Gewohnheit dem Willen widerstrebt. Das Wort des Apostels daselbst: das Gute wohnt nicht in mir, wird auf die Person desjenigen gedeutet, welcher die Gewohnheit zu sündigen hat und von ihr den Sünden des Fleisches unterworfen ist. Unter dem nach 7, 23 in den Gliedern wohnenden und dem Gesetze des Geistes widerstrebenden Gesetze versteht er die gewohnten Desiderien nach dem Bösen, und unter dem ebendaselbst erwähnten Sündengesetz, das den Menschen zu seinem Sclaven

---

[1]) Ibid.

[2]) Ep. ad Demetr. c. 8.

[3]) Commentar. in ep. ad Roman. 7, 14. 15.

macht, die consuetudo delictorum. Zu Ephes. 2, 3, wo es heißt, daß wir Alle von Natur Kinder des Zornes waren, fügt er erklärend bei: So sehr hat uns die Gewohnheit der väterlichen Tradition in Besitz gehabt, daß wir Alle zur Verdammung geboren zu werden schienen.

Den bezeichneten Stellen unterlegt auch Julian denselben Begriff der Gewohnheit und handhabt an ihnen die nämliche Exegese. Wenn nach Röm. 7, 18 dem Menschen das Wollen des Guten nahe liege, er aber das Vollbringen desselben nicht finde, so anerkenne der Apostel damit die Macht der Gewohnheit. [1]) Zu derselben Stelle interpretirt er anderswo: Die Concupiscenz des Fleisches ist die Tochter der Sünde und die Mutter anderer Sünden, und in diesem Sinne klagt über sie der Apostel Paulus, wenn er sagt: Ich weiß, daß in meinem Fleische das Gute nicht wohnt (7, 18). Und: Nicht das Gute, das ich will thue ich, sondern das Böse, das ich nicht will (7, 15). Und in diesem Sinne, schließt er, sind diese Stellen immer von den Katholiken erklärt worden, so daß sie nicht auf die Infamie der Natur, sondern auf die invidia consuetudinis bezogen wurden. [2]) Das Röm. 7, 23 erwähnte in unsern Gliedern herrschende rebellische Gesetz ist ihm die böse Gewohnheit, welche auch von den weltlichen Gelehrten (ab eruditis saeculi) eine zweite Natur genannt zu werden pflege. [3]) Den Ausdruck Todeskörper, von dem die Gnade Gottes durch Jesus Christus befreit, bezieht er nicht auf die Mortalität unseres Körpers, da ja das Fleisch der lebendigen Wesen sie von der Einrichtung der Natur empfangen habe, sondern auf die Gewohnheit zu sündigen. [4])

Durch diese beiden Begriffe der Nachahmung und Gewohnheit also glaubten die Pelagianer das Factum der allgemeinen Sündhaftigkeit in dem Geschlechte erklären zu können. Ist dies nun wirklich der Fall? So wenig, daß diese Erklärung fragliches Problem nicht nur ungelöst läßt sondern selbst mit Hauptsätzen des Pelagianismus geradezu im Widerspruch steht. Schon die Berufung auf die Nachahmung ist keine glückliche. Ihrem Begriffe nach besteht die Nachahmung darin, daß das Individuum sich in seiner Selbstthätigkeit mit Bewußtsein durch fremdes Thuen bestimmen läßt. Als solche ist sie im Leben des Menschen ein nicht unwichtiger Factor, der auch in der Vermittelung der Sündhaftigkeit des Individuums keine unbedeutende Stelle einnimmt. Aber aus ihr zunächst und noch dazu im Zusammenhange des Pelagianismus läßt es sich nicht begreifen, wie es

---

[1]) Contra Julian. VI, 73: Exaggerat Apostolus vim consuetudinis.

[2]) Op. imperf. III, 178. Auch Pelagius hält diese Interpretation fraglicher Stelle für die traditionell kirchliche. De grat. Chr. n. 43.

[3]) Op. imperf. I, 69.

[4]) Ibid. 67.

kommt, daß nach und seit der Sünde Adams Alle sündigen. Ist die Nachahmung nämlich wohl bewußtes Sichbestimmenlassen und in soferne eine freie Thätigkeit, so ist sie anderseits doch auch Sichbestimmenlassen des Subjectes und hat als solche eine passive Seite an sich. Eben in dieser Beziehung nun sieht man nicht ein, wie bei der Nachahmung die von den Pelagianern so sehr betonte Spontaneität alles sittlichen Thuens noch gewahrt ist. Wie kann und mag man dem Menschen sagen, seine Thätigkeit im Reiche der Tugend, und also auch der Sünde, habe nur dann Anspruch auf wahrhaft sittlichen Werth, soferne sie aus und in seinem Willen sei, wenn er sich in dieser seiner Selbstthätigkeit durch einen andern bestimmen läßt, d. h. bedingt wird? Die Nachahmung hat ja auf Seite dessen, der sie übt, in einer gewissen Schwäche ihren Grund; je selbstständiger ein Individuum ist, desto weniger ist seine Selbstthätigkeit eine imitatorische. Dazu kommt noch, daß die Nachahmung etwas Unwillkürliches und Mechanisches an sich hat. Allein, kann man einwenden, gerade weil dem Pelagianismus der freie Wille ein rein spontanes Vermögen sei, verstehe er unter der Nachahmung nicht die mechanische, sondern ideelle, jene, die ihren Grund in der lebendigen Empfänglichkeit für das, was man nachahmt, und in der Liebe zu dem, den man nachahmt, hat. Aber dann ist ja eben das, was erst erklärt werden soll, schon vorausgesetzt und würde der Pelagianismus auf seinem Standpunkte den Fehler der petitio principii begehen. Noch größer sind die Schwierigkeiten, welche sich aus der Anwendung des Begriffes der Gewohnheit zur Erklärung der allgemeinen Sündhaftigkeit ergeben. Wie bereits erwähnt wurde, ist sie ein Product der sich öfter wiederholenden Nachahmung. In dieses Causalverhältniß stellen sie auch die Pelagianer. Zu Röm. 7, 17 gibt Pelagius die Erklärung: Vor der Gewohnheit also that der Mensch das Böse freiwillig. [1]) Und zu Röm. 7, 20 interpretirt er geradezu: Nicht ich, der ich nicht will, sondern die Gewohnheit der Sünde wirkt die Sünde, eine Nothwendigkeit, welche ich mir aber selbst bereitet habe. [2]) Auch Julian läßt sie aus wiederholter Nachahmung des Bösen, oder wie er sagt, aus der Sammlung der Sünden durch Nachahmung der Bösen resultiren. [3]) Fragt man nach ihrem Wesen, so besteht sie in der zwar nicht ohne Betheiligung der Seele, nämlich durch das Selbstgefühl bestimmten, aber doch ohne klares Selbstbewußtsein und ohne besondern Willen erfolgenden Ausübung einer Thätigkeit. Als solche bezieht sie sich nicht etwa, wie Pelagius uns vermuthen

---

[1]) Commentar. in ep. ad Roman. 7, 17.

[2]) Ibid. 7, 20.

[3]) Op. imperf. I, 67. Nachdem Julian das Röm. 7, 24. 25 erwähnte corpus peccati auf die consuetudo delinquendi gedeutet, sagt er später über dieselbe Stelle: quis me ab his membris, i. e., a vitiis, quae improborum imitatione collegi, ut peccati plenum corpus exstruerem, poterit vindicare?

läßt, blos auf die Leiblichkeit, ist nicht nur eine leibliche und carnale und den Willen sonach nur mittelbar bestimmende, [1]) sondern auch eine im Leben der Seele selbst herrschende: wie es Gewohnheiten des Leibes gibt, so auch der Seele, was Julian anzuerkennen scheint, wenn er klagt, es sei hart, daß die Gewohnheit zu sündigen die Liebe zur Sünde hervorrufe. [2]) In der einen wie der andern Beziehung ist nun die Gewohnheit unleugbar eine das sittliche Leben des Menschen bedingende und beherrschende Macht. Aber ungeachtet dieser ihrer Anerkennung muß man behaupten, daß sich die Pelagianer auf sie behufs der Erklärung der Erscheinung, daß Alle sündigen, weder mit Recht noch mit Erfolg berufen können. Zunächst ist sie unverträglich mit ihrem äquilibristischen Freiheitsbegriff. Wenn nämlich die böse Gewohnheit eine den Willen in seinem Handeln bestimmende Causalität ist, der Wille in ihrem Dienste steht, wo bleibt dann noch die vielgerühmte, seine Freiheit ausmachende und mit ihr identische Indifferenz desselben? Der gewohnheitsmäßig handelnde Wille tritt, indem er sündigt, nicht aus einer völligen Unbestimmtheit heraus, und ist sonach, da ja hierein die Pelagianer das Wesen der Freiheit setzen, nicht mehr frei. Dieses Argument machte schon Augustin gegen Julian geltend, wenn er sagt: Du behauptest, wegen der Gewohnheit der Sünden stehe Röm. 7, 15 geschrieben: Nicht was ich will thue ich, sondern was ich nicht will thue ich. Wie ist also der Wille nach den Sünden frei, wenn er zwar nicht durch ihre Fortpflanzung, weil ihr nicht so wollt, aber doch durch ihre Gewohnheit, welche allein ihr, besiegt und überwunden, dieser Nothwendigkeit zugesteht, die Freiheit so verloren hat, daß sein (des Apostels) Seufzen euer Ohr trifft und eure Stirne verletzt, wenn ihr hört: Nicht was ich will thue ich, 7, 15; und: Nicht das Gute das ich will, thue ich, sondern das Böse das ich nicht will? 7, 19. [3]) Augustin konnte so mit Recht den ihm gemachten Vorwurf, daß seine Lehre von der Erbsünde den Widerspruch enthalte, der erste Mensch habe durch den Gebrauch des freien Willens seine Willensfreiheit verloren, Julian zurückgeben; und in der That unterläßt er nicht seinem Gegner zu bemerken, daß wenn er und seine Genossen auch leugneten, daß die Erscheinung, wornach

---

[1]) Immer nämlich bezeichnet er sie in seinen Commentaren als carnalis consuetudo, oder als consuetudo mortifera corporalis, wozu ihm freilich die bezüglichen Stellen im 7. Kapit. des Römerbriefes Veranlassung gaben.

[2]) Op. imperf. I, 16.

[3]) Ibid. 91: Te audi saltem, ubi dicis, propter consuetudinem peccatorum scriptum esse: Non quod volo ago, sed quod odi hoc facio. Quomodo ergo post peccata liberum est, quorum etsi non propagine, quia non vultis, certe tamen consuetudine, quam solam huic necessitati victi contortique conceditis, sic perdidit libertatem, ut gemitus ejus feriat aures vestras, frontemque conlidat, cum auditis: Non quod volo ago; etc.

der Menſch nicht das Gute was er will thut, ſondern das Böſe das er haßt, ihren Grund in der Erbſünde habe, durch welche der Wille um ſeine Freiheit gekommen ſei, ſie doch zugeſtänden, daß der freie Wille durch ſchlechten Gebrauch von ſich abfallen könne, indem ſie erklärten, derſelbe werde von der Uebermacht der böſen Gewohnheit bedrängt. [1]) Der Unterſchied iſt nur, daß nach den Pelagianern der Menſch ſich ſelbſt durch böſe Gewohnheit und ſucceſſive um ſeine Freiheit bringt, wogegen nach Auguſtin der erſte Menſch durch ſeine erſte und entſcheidende Sünde dieſelbe für ſich und ſeine Nachkommen eingebüßt hat. [2])

---

[1]) Ibid. VI, 12: Si autem non credis, liberum hominis arbitrium, quo recte agere potuit et debuit, peccati malitia defecisse, illum saltem adtende, qui dicit: Non quod volo hoc ago, sed quod odi illud facio (Rom. 7, 15); quem vos non vultis vitiata origine, sed praevalente mala consuetudine laborare; ac sic etiam vos fatemini liberum arbitrium male se utendo posse deficere; et non vultis illo tam grandi peccato, ut omni mala consuetudine fuerit majus et pejus, vitiari potuisse in humana natura liberum arbitrium; in qua depravanda malam consuetudinem tantum dicitis posse, ut se perficere bonum clamet homo velle, nec posse.

[2]) Dieſes Argument wird durch das, was Baur (die chriſtl. Kirche im Anfange des vierten Jahrhund. u. ſ. w. S. 179 Anm.) gegen Julius Müller, der in ſeiner Abhandlung über den Pelagianismus (Deutſche Zeitſchr. u. ſ. w. 1854 S. 315 ff.) ſich deſſelben Argumentes bediente, daß nämlich die böſe Gewohnheit gegen den äquilibriſtiſchen Freiheitsbegriff ſei, indem durch ſie das Böſe den Willen vor der einzelnen Handlung ſchon auf ſeine Seite gezogen habe, vorbringt, nicht umgeſtoßen. Wenn Baur einwendet, daß allerdings der Wille angezogen werde und ſeiner Natur nach müſſe, dieſes Anziehende als ſolches aber noch nicht das Böſe ſei, ſondern es erſt werde durch die Entſcheidung des Willens für das Böſe, ſo iſt zu entgegnen, daß es ſich nicht um das Böſeſein des Willens vermöge ſeiner Anziehung zum Böſen durch die Gewohnheit handelt, ſondern darum, ob der Wille bei ihr noch ſo frei im äquilibriſtiſchen Sinne iſt, wie es Julian Op. imperf. I, 91 ausdrücklich behauptet (liberum autem arbitrium et post peccata, d. i. auch bei der durch die Sünden entſtandenen Gewohnheit zu ſündigen, tam plenum est quam fuit ante peccata). Baur meint, wiewohl die Sünde durch ihre Angewöhnung über den Willen um ſo größere Gewalt gewinne, ſo folge hieraus gegen den Freiheitsbegriff Julians doch Nichts. Jeder einzelne Freiheitsact nämlich ſei freilich nur dadurch möglich, daß der Wille aus ſeiner urſprünglichen Indifferenz heraustrete und ſich auf die eine oder andere Seite neige, aber dadurch werde dieſe Indifferenz an ſich, als das nach beiden Seiten hin gleiche Vermögen, ſich für das eine oder das andere zu entſcheiden, nicht zerſtört. Dies würde vorausſetzen, daß die Indifferenz des Willens nur dazu da wäre, um nie das zu werden, wozu ſie da iſt, das Vermögen, für einen beſtimmten Act ſich ſo oder anders zu entſcheiden, während doch das Eigenthümliche des pelagianiſchen Freiheitsbegriffes nur darin beſtehe, daß der Wille, ſo oft er ſich auch ſo oder anders entſcheidet, immer daſſelbe nach beiden Seiten hin gleich freie Vermögen bleibe, aus jeder Reihe von Handlungen ſich wieder in ſich ſelbſt zurückzunehmen und ſich von demſelben Princip der Freiheit oder Indifferenz aus ſich ſo oder anders zu beſtimmen. — Allein dies iſt ſchwer, wenn gar nicht einzuſehen. Allerdings wird durch die böſe Gewohnheit die im Willen als ſolchem vorhandene Indifferenz des Guten und Böſen nicht überhaupt zerſtört, ſo daß er das

Wie mit dem indifferentistischen Freiheitsbegriff der Pelagianer so ist der Begriff der Gewohnheit der Sünde auch unvereinbar mit dem aus jenem sich ergebenden Begriff der Sünde als ausschließlich reiner Willensthat. Wie kann, muß man fragen, die Sünde, wie die Pelagianer sie definiren, noch reine Willensthat sein, wenn der Mensch aus Gewohnheit sündigt? Die Thätigkeit des Willens aus Gewohnheit ist ja eine viel zu instinctmäßige und eine solche, in der sich der Wille zu passiv verhält, als daß die Sünde eine rein spontane, aus bloßer Indifferenz hervorgehende Handlung sein könnte. Mit Recht fragt Augustin aus Anlaß der Kritik der pelagianischen Behauptung, daß Sünde nur im freien Willen sein könne, seinen Gegner Julian: Wie kann man etwa von demjenigen, der ausruft: Nicht das Gute das ich will, sondern das Böse das ich nicht will, thue ich, sagen, er habe die Sünde nur im Willen, selbst nach euch, die ihr jene Stelle so verstanden wissen wollt, daß derselbe durch die Macht der Gewohnheit genöthigt werde, wider Willen zu sündigen? [1])

Welch' ein disparates Element die Gewohnheit im pelagianischen Systeme ist, ergibt sich endlich daraus, daß sich dieselbe bei der bekannten Ansicht der Pelagianer von den Folgen der Sünde für den Willen in ihrer Entstehung gar nicht erklären läßt. Wenn nach früheren Ausführungen die Sünde für den Menschen nur das Schuldbewußtsein nach sich zieht, der Wille aber ebenso frei wie vorher, d. i. nach den beiden Seiten des Guten und Bösen gleich bereites Vermögen ist, und nach jeder Sünde die äquilibristische Indifferenz in ihm sich wieder einstellt, wie soll sich da die Sünde zur Gewohnheit, zu dieser den Willen passiv machenden und in seinem anfänglichen Gleichgewichte allmälig aufhebenden Causalität noch ausbilden können? Bei einem solchen Begriffe von Willensfreiheit ist ja die Sünde eine zu sehr vereinzelte, atomistische, in Bezug auf ihren positiven Einfluß nur im Momente des Vollzuges Bedeutung habende Handlung, als daß ihre Ausbildung zur Gewohnheit denkbar wäre? Und äquilibristisch frei

---

Gute schlechterdings nicht mehr thun könnte und das Böse thun müßte; geleugnet wird nur, daß der von der bösen Gewohnheit beherrschte Wille noch das gleich freie Vermögen des Guten und Bösen sei, wie die Pelagianer die Freiheit desselben definiren: Denn offenbar ist einem solchen Willen das Gute nicht so leicht als das Böse. Nur dann wäre dies der Fall und wäre der Wille auch bei der Gewohnheit der Sünde abstracte Indifferenz des Guten und Bösen, wenn beide, Willen und Gewohnheit, sich rein äußerlich zu einander verhielten und ihre gegenseitige Beziehung nicht eine sehr enge wäre, wiewohl die Gewohnheit eine mehr mechanisch wirkende Macht im sittlichen Leben der Menschheit ist.

[1]) Op. imperf. IV, 91: Quid ille qui dicit: Non quod volo, facio bonum; moxque subjungit, sed quod nolo malum hoc ago; numquid in voluntate dicendus est habere peccatum, secundum vos ipsos, qui eum vultis intelligi vi consuetudinis cogi peccare nolentem?

und zugleich gewohnheitsmäßig thätig kann doch der Wille auch nicht sein! Die Lehre, daß Alle aus Gewohnheit sündigen, ist daher eine im Pelagianismus wissenschaftlich unmotivirte und unhaltbare, und beruht lediglich auf der Anerkennung der Gewohnheit als einer erfahrungsmäßig vorhandenen, nicht wegzuleugnenden realen Macht im Leben der Menschheit.

Aber selbst die Möglichkeit eines Aneignungsprocesses, der zu seinem Resultat die Gewohnheit der Sünde hat, angenommen, so läßt sich nicht begreifen, wie zufolge ihr Alle sündigen. Ist der Wille in jedem Menschen vor Entstehung der Gewohnheit gleich freie Kraft des Guten wie des Bösen, so läßt sich wenigstens noch einsehen, daß Viele die Sünde in sich zur Gewohnheit werden lassen, lediglich weil sie wollen; aber daß Alle mit ihrem anfänglich indifferenten Willen eines und dasselbe, bis es zur Gewohnheit geworden, wollen, und zwar die Sünde, die nach dem eigenen Bekenntnisse der Pelagianer das Nichtseinsollende und dem innern Menschenwesen daher Widersprechende ist, dies ist rein unbegreiflich. Pelagius meint diese Schwierigkeit durch die Unwissenheit des Menschen zur Zeit seiner beginnenden sittlichen Entwicklung, durch das ihn gleichzeitig umgebende schlechte Beispiel und durch verkehrte Erziehung lösen zu können. Nach dieser Theorie aber müßten alle diejenigen, welche das Glück einer guten Erziehung genießen und treffliche Beispiele der Tugend vor sich haben, diese um so mehr nachahmen und zur Gewohnheit ausbilden, als sie ja angeblich aus dem sittlich indifferenten, oder wie die Pelagianer ihn nennen, unschuldigen Zustand hinüber in den sittlichen treten. Wie kommt es, muß man daher fragen, daß im Widerspruch hiemit erfahrungsmäßig selbst solche in ihrer Erziehung begünstigten Individuen doch das Böse thuen und es lieber thuen als das Gute? Der Pelagianer sage nicht, dies erkläre sich eben aus dem größeren Reize, den die Sünde für den Menschen habe, als das Gute; denn diese Erklärung setzt gerade das, was die Nachahmung und Gewohnheit erklären will, voraus, indem den Menschen dasjenige eben in höherem Grade anlockt, wofür er eine positive Verwandtschaft besitzt.

Wie man hieraus ersieht, ist die Gewohnheit, so wenig sie auch im Leben unterschätzt werden darf, ihrem Wesen nach doch etwas viel zu Aeußerliches, als daß sich aus ihr für sich die Allgemeinheit der Sünde in unserem Geschlechte erklären ließe, und haben die Pelagianer durch ihre Geltendmachung zu gedachtem Zwecke nur den Beweis geliefert, wie wenig speculativ ihr Denken bei Lösung dieser Frage verfuhr. So sehr auch die Gewohnheit, wie sie genannt wird, eine zweite Natur ist, so ist sie dies doch nicht in dem Sinne, daß ihr Gegenstand zur innern Substanz unseres Bewußtseins gehörte und ein Moment der innern geistigen Entwicklung bildete, wie dies von der Sünde behauptet werden muß, welche in eine eigentliche Entwicklung in der Menschheit eingegangen ist und deren religiös sittliches Bewußtsein

und Leben durchsäuert hat. Sodann geht die Gewohnheit immer nur auf Einzelnes, wogegen die Sünde, — ein Beweis daß sie sich innerlicher als die Gewohnheit zur Seele verhält —, ihren Einfluß auf alle Verhältnisse wie des geistigen so des physischen Lebens der Menschheit erstreckt und auf dieselben nach dem Zeugnisse der Geschichte universalistisch auch in diesem Sinne hemmend und selbst zerstörend einwirkt.

Nachahmung und Gewohnheit erklären die Erscheinung, daß seit Adam alle Menschen sündig sind, so wenig, daß sie die Möglichkeit des Gegentheils zulassen. In der That lehrt Pelagius, daß, wiewohl er zugebe, daß Keiner ohne Sünde sei, doch Alle auch ohne Sünde sein könnten, weil sonst jeder seiner Sünde mit Nothwendigkeit erläge. Keiner, sagt er, ist rein von Befleckung und nicht gibt es einen Menschen, der nicht sündigte; keiner ist gerecht auf Erden und keiner, der das Gute thäte. Allein, fügt er bei, diese und ähnliche Stellen beziehen sich blos auf das Nichtsein, und nicht auf das Nichtseinkönnen. Denn durch diese Beispiele wird nur gezeigt, von welcher Beschaffenheit einige Menschen zu einer gewissen Zeit gewesen sind, aber nicht als ob sie nicht anders hätten sein können, weßwegen sie auch mit Recht als schuldbar erfunden werden. Denn wenn sie deßhalb solche gewesen sind, weil sie nicht anders sein konnten, so sind sie ohne Schuld. [1]) Dies, meint er, sei so richtig, daß es Augustin ja selbst zugestehe. Denn behaupten, wie er es thue, der Mensch könne wohl ohne Sünde sein, jedoch mit der Gnade Gottes, was heiße das anders als nicht allein zustimmen, daß er es sein könne, sondern auch zeigen, auf welche Art oder Weise er es sein könne. [2]) Derselben Argumentation bedient sich Cälestius in seinen sogenannten Definitionen, denen überhaupt die Vorstellung des Pelagius vom Sein- und Nichtseinkönnen zu Grunde liegt. So z. B. ertheilt er auf die Forderung: Gib mir einen Menschen ohne Sünde, die Antwort: Ich gebe dir einen, der es sein kann. Auf die Frage des Gegners, wer ein solcher sei, erwiedert er: Du selbst. Wenn du behaupteſt, ich kann es nicht sein, so muß man fragen, durch wessen Schuld? Sagst du durch meine, so muß man entgegnen: Und wie ist es deine Schuld, wenn du nicht ohne Sünde sein kannst? Weiter läßt er sich fragen: Bist du selbst ohne Sünde, der behauptet, der Mensch könne ohne Sünde sein? und antwortet darauf: Wenn ich nicht ohne Sünde bin, wessen Schuld ist es? Sagt man mir, die deinige, so ist zu entgegnen: Wie ist es meine Schuld, wenn ich nicht ohne Sünde sein kann? [3])

Wer in einer solchen spröden Weise dem Sein das Nichtseinkönnen gegenüberstellt, dem kann es offenbar mit der behaupteten Sündhaftigkeit

---

[1]) De natur. et grat. n. 8.

[2]) Ibid. n. 11.

[3]) De perfection. justit. n. 16.

Aller durch Nachahmung der Sünde Adams und aus Gewohnheit nicht Ernst sein; und mit Recht hielt Augustinus die dem Wortlaute nach freilich correcte Erklärung des Pelagius, daß er nicht behauptet habe, es finde sich einer, der von Kindheit an bis ins Greisenalter nie gesündigt habe, sondern daß der von der Sünde Bekehrte durch eigene Anstrengung und die Gnade Gottes ohne Sünde sein könne, für verdächtig. [1]) Denn wenn Pelagius sagt, es handle sich bei dieser Frage um das Können und Nichtkönnen, keineswegs aber um das Sein und Nichtsein, so meint er nicht blos die abstracte Möglichkeit oder reine Denkbarkeit, sondern wie sein Begriff der Willensfreiheit und Sünde verlangt, die reale Möglichkeit, zufolge welcher die Menschen, wiewohl sie wirklich Sünder sind, es in Wirklichkeit ebenso nicht sein könnten, wenn sie nur wollten. Gesetzt auch, sagt der Häresiarch, daß, wie ich zugeben will, Paulus in Röm. 5, 12 und 18 bezeugt, daß Alle Sünder gewesen sind, so sagt er doch nur, was sie gewesen sind, aber nicht, daß sie nicht anders sein konnten. Daher würde, wenn auch alle Menschen als Sünder erwiesen werden könnten, dies unserer Definition doch keineswegs schaden, indem wir nicht so fast behaupten, was die Menschen sind, als vielmehr, was sie sein könnten. [2]) Sollen nun aber diese Worte nicht zu der Absurdität führen, daß was möglich ist, nicht möglich ist, da es ja nicht wirklich ist, [3]) so muß es eben Menschen gegeben haben, die factisch ohne Sünde waren. In der That behaupten dies auch die Pelagianer. Nach Pelagius lebten Viele nicht nur unter dem alttestamentlichen Gesetze, sondern selbst vor ihm unter dem natürlichen Gesetze sowohl ohne Sünde als auch heilig und gerecht. [4]) An einer andern Stelle nennt er eine ganze Reihe solcher Sündelosen und Gerechten von Abel an bis hinauf zu Joseph, Maria, Johannes. [5]) Hiernach ist die von der Schrift gelehrte Sündhaftigkeit Aller seit Adam nicht im wahrhaft universalistischen Sinne zu verstehen. Wenn Paulus Röm. 3, 2 sagt, Alle haben gesündigt, so meint er nach Pelagius damit nur die damals lebenden Heiden und Juden. Die Worte Röm. 5, 18: Wie es durch das Vergehen des Einen für alle Menschen zur Verdammung gekommen, so auch durch des Einen Gerechtigkeit für alle Menschen zur Gerechtmachung des Lebens, können nicht auf die Sündhaftigkeit aller im Geschlechte beschlossenen Individuen gehen, weil durch Christi Gerechtigkeit ja auch nicht alle, sondern nur diejenigen zweifellos geheiligte sind, welche dem

---

[1]) De gest. Pelag. n. 22.

[2]) De natur. et grat. n. 49.

[3]) S. Band I S. 658, wozu man noch Hieronymus, Dialog. contr. Pelagian. l. I, 9 p. 702 vergleiche, in welcher Stelle des Streites zwischen Diodorus und Chrysippus *περὶ δυνάτου* erwähnt wird.

[4]) Ep. ad Demetriad. c. 5—9.

[5]) De natur. et grat. n. 42.

Herrn gehorsam sein wollten und durch Abwaschung seiner Taufe gereinigt worden sind. [1]) In völliger Uebereinstimmung hiemit und auf Grund seiner Lehre, daß es nur freiwillige Sünde in jedem Menschen gebe, und daß ein Zusammenhang zwischen der Sünde der Menschen und der ihres Stammvaters nur durch Nachahmung stattfinde, und nach der Exegese, daß das in quo Röm. 5, 12 identisch mit quia sei, hebt auch Julian mit besonderm Nachdruck hervor, daß unter den „Allen", die gesündigt haben, nur Viele zu verstehen seien, wie es ja auch nach zahlreichen Stellen unzweifelhafter Sprachgebrauch der Schrift sei, mit dem Ausdruck Alle die Vielheit und nicht die Allheit zu bezeichnen. [2]) Ausdrücklich ergebe sich dies aus Röm. 5, 15, wo diejenigen, welche V. 12 Alle genannt werden, vom Apostel als Viele bezeichnet werden. [3]) Julian meinte hiernach, indem Paulus die Sünder zuerst als Alle bezeichne, nachher aber als Viele begreife, verstehe er unter der Allheit nur eine unbestimmte Vielheit oder Mehrheit, so daß nur deßhalb Alle Sünder genannt würden, weil es eben im Verhältnisse zu denen, die nicht als solche erfunden werden, sehr viele oder die meisten seien, [4]) während er doch damit nur die Allheit in ihrer individuellen Vielheit auffaßte, wie dies in der Schrift ja auch anderwärts geschieht; so Matth. 22, 14, wo die berufenen Vielen nicht die Mehrheit, sondern die Allheit der Menschen sind, wie aus 1 Tim. 4, 10 folgt.

Die pelagianische Lehre, daß der Mensch ohne Sünde sein könne, hat aber noch den bestimmteren Sinn, daß er ohne alle, d. h. nicht blos tödtliche sondern selbst läßliche Sünde sein könne; und sie leugnet also nicht blos die Sündhaftigkeit Aller durch die Erbsünde, sondern behauptet auch die Möglichkeit der schlechthinigen Sündelosigkeit. Es ist dies nur eine nothwendige Consequenz der Ansicht der Pelagianer von der Erbsünde: wer die Ursache nicht annimmt, muß auch die daraus hervorgehende Wirkung bekämpfen; gibt es keine Erbsünde und ist die Natur des Menschen moralisch nicht geschwächt, so vermag eben Jeder wie die schweren, so auch die leichten Sünden zu meiden. Die Annahme des Gegentheils hätte sie zur Anerkennung der von ihnen bekämpften Erbsünde verpflichtet. Gegen die Lehre, daß der

---

[1]) Ibid. n. 48.

[2]) Op. imperf. II, 68: Mors autem judicialis transiit in eo quo peccaverunt omnes, sed libera voluntate; quo verbo i. e. omnes scripturarum more multitudo, non universitas indicatur. — Den speciellen Nachweis hiefür gibt Julian ibid. 174. 175. 176.

[3]) Contra Julian. VI, 75. 80. Op. imperf. II, 147—150.

[4]) Op. imperf. II, 176. Nach Mittheilung von Stellen aus der Bibel, in denen omnes so viel als multi sei, fährt er fort: Quid ergo egerimus appareat; omnes plurimos Apostolus dixit, quos ideo ait obnoxios morti, quoniam voluntate propria peccaverunt.

Mensch nicht ohne läßliche Sünde sein könne, zogen sie daher mit denselben Gründen wie gegen die von einer Erbsünde zu Felde. Die Vorstellung von Sünden aus Schwachheit des Willens schien Pelagius eine die Freiheit vernichtende Nothwendigkeit im Sündigen einzuführen, bei welcher alle Verantwortlichkeit und daher auch alle Strafe für die Sünde wegfalle. Wenn nicht alle Sünden, sagt er, vermieden werden können, so dürfen sie auch nicht einmal leicht bestraft werden. [1]) Und von den Sünden aus Unwissenheit sagt er, daß sie mit persönlicher Schuld verknüpft seien, weil der Mensch, die Ursache dieser Sünden, die Unwissenheit vermeiden könne, wenn er wolle. [2]) Sind Vergessenheit und Unwissenheit, bemerkt Cälestius, nicht Sache, des Willens sondern der Nothwendigkeit, so unterliegen sie nicht der Sünde. [3]) Anderwärts zeiht Pelagius diejenigen, welche die Stelle 1 Kor. 4, 4 auf die läßlichen Sünden der Unwissenheit beziehen, einfach des Irrthums. [4])

Die subjective Bestätigung für seine Behauptung der Möglichkeit vollkommener Sündelosigkeit glaubte Pelagius in dem Wunsche vieler ja aller Menschen, sündelos zu sein, zu finden; denn, meinte er, dem Wollen entspreche auch das Können. [5]) Den erfahrungsmäßigen Beweis dafür erblickt er in der Reihe jener Männer und Frauen im a. und n. Testamente, welche nach der hl. Schrift nicht nur nicht gesündigt, sondern auch gerecht und heilig gelebt hätten. [6]) Denn hätten sie auch nur läßlich gesündigt, so würde die Bibel dies erwähnt haben, gerade wie sie ihrer Gerechtigkeit und Heiligkeit gedenke. [7]) Wie soll man glauben, fragt er, daß diese Heiligen aus diesem Leben abgeschieden sind? mit oder ohne Sünde? [8]) Im ersten Falle wären sie nach seiner Meinung verdammt, daher nur die letztere An-

---

[1]) De natur. et grat. n. 13: Cum tractaret quaestionem de differentia peccatorum, et objiceret sibi, quod quidam dicunt, levia quaedam peccata ipsa multitudine, quod saepe irruant, non posse cuncta vitari; negavit debere argui ne levi quidem correptione, si vitari omnino non possunt.

[2]) Ibid. n. 19: Tractat etiam iste de peccatis ignorantiae et dicit, hominum praevigilare debere ne ignoret; ideoque esse culpandam ignorantiam, quia id homo nescit negligentia sua, quod adhibita diligentia scire debuisset.

[3]) De gest. Pelag. n. 42: oblivionem et ignorantiam non subjacere peccato, quoniam non secundum voluntatem eveniunt sed secundum necessitatem.

[4]) Commentar. in epistol. prior. ad Cor. IV, 4: Nihil enim mihi conscius sum. Male sentiunt qui dicunt: Nemo potest vitare peccatum.

[5]) De natur. et grat. n. 69: Quod vero contra eos disputat, qui dicunt: Et quis nolit sine peccato esse, si hoc in hominis esset positum potestate? Recte quidem disputat, hoc ipso eos confiteri non esse impossibile, quia hoc vel multi vel omnes volunt; sed hoc unde sit possibile confiteatur et pax est.

[6]) Ibid. n. 42.

[7]) Ibid. n. 45.

[8]) Ibid. n. 41.

nahme, d. h. seine These, zulässig sei. Selbst die von der Bibel erwähnten Beispiele derer, welche gesündigt haben, beweisen ihm Nichts dagegen, daß der Mensch ohne alle Sünde sein könne; denn dieselben seien nicht aufgezeichnet, um uns die Hoffnung auf das Nichtsündigen zu benehmen und gewissermaßen Sorglosigkeit im Sündigen zu gewähren. [1])

Kann der Mensch ohne läßliche Sünde sein, so soll er sie auch nicht thuen und ist die Vermeidung für ihn ebenso Pflicht, wie jene der schweren Sünden; ohne daß er sie vermeidet, ist er ebenso wenig gerecht, als wenn er tödtlich sündigt, und ist es nicht, wenn er letzteres auch unterläßt. Hiemit ist klar, auf welcher Ansicht die in den mitgetheilten Stellen enthaltene Doctrin beruht; offenbar wird der Unterschied zwischen den Sünden geleugnet und behauptet, daß sie alle gleich seien. [2]) Consequent hebt diese Lehre aber auch den Unterschied zwischen den guten Werken auf und verpflichtet den Menschen ebenso zu den opera supererogatoria wie zu den praecepta; denn auf diesem Standpunkte ist Alles geboten, was der Mensch kann. Doch hat Pelagius diese Folgerung nicht als seine Lehre vorgetragen, vielmehr hält er, wie aus dem im Briefe an Demetrias über die Erfüllung der praecepta und der supra legem gehenden consilia Gesagten hervorgeht, an dem Unterschiede beider fest. [3]) Und auf der Synode zu Diospolis, wo er sich über die Behauptungen des Cälestius, daß wir mehr thuen als im Gesetze geboten sei; [4]) daß den getauften Reichen das von ihnen etwa gethane Gute nicht angerechnet werde, und daß sie das Reich Gottes nicht besitzen können, wenn sie nicht Allem entsagen, [5]) zu verantworten hatte, bemerkte

---

[1]) Ibid. 40.

[2]) Hierin macht die sonst in andern Punkten fast wörtlich mit der epistola ad Demetriadem übereinstimmende und deßhalb nach dem Vorgange Semlers von Manchen dem Pelagius zugeschriebene epistola ad Celantiam matronam eine Ausnahme, indem sie am Unterschied zwischen tödtlichen und läßlichen Sünden festhält und nur aus ethischen Gründen auf die Vermeidung letzterer wie ersterer bringt. Neque vero, heißt es daselbst, eorum te seducat error, qui ex arbitrio suo eligant, quae potissimum Dei mandata contemnant, quaeve quasi vilia ac parva despiciant; nec metuunt, ne secundum divinam sententiam minima contemnendo paulatim decidant. Stoicorum quidem est, peccatorum tollere differentiam et delicta omnia paria indicare; nec ullum inter scelus et erratum discrimen facere. Nos vero, etsi multum inter peccata distare credimus, quia et legimus: tamen satis prodesse ad cautionem dicimus, etiam minima pro maximis cavere. Tanto enim facilius abstinemus a quocunque delicto, quanto illud magis metuimus. Nec cito ad majora progreditur, qui etiam parva formidat.

[3]) Ep. ad Demetr. c. 10. 11.

[4]) De gest. Pelag. n. 29: Quoniam plus facimus, quam in lege et evangelio jussum est.

[5]) Ibid. n. 23. Dasselbe berichtet Hilarius in einem Schreiben an Augustinus (inter epp. Aug. 156) von den Pelagianern auf Sicilien: Divitem manentem in divitiis

er, daß er Ersteres wohl selbst lehre, aber in Bezug auf die Virginität, von welcher Paulus 1 Kor. 7, 25 schreibe, daß er keinen Befehl habe,[1]) wogegen er die zweite Behauptung als seine Lehre zurückwies und sogar das Anathem darüber aussprach.[2]) Daß aber Pelagius hiemit nur eine dem Geiste seiner Häresie angehörige Lehre verleugnet hat, sei es, daß er die Tragweite seiner These, der Mensch könne ohne alle Sünde sein, nicht erkannte, oder nicht einsehen wollte, folgt daraus, daß Cälestius sie vortrug; denn sie hatte er mit seinen so eben citirten Sätzen im Sinne, weßwegen die Synode zu Diospolis Pelagius auch zur Verantwortung zog.

Die dogmatisch falsche und soferne sie den Bestand der Rechtfertigung von der Vermeidung selbst läßlicher Sünden abhängig machen muß, auf eine rigoristische Moral führende Lehre der Pelagianer, daß alle Sünden gleich seien, erstreckt ihre Folgen auch auf ihre Lehre von der Kirche. Sind nämlich Kinder Gottes nur jene, welche schlechthin sündelos geworden sind,[3]) und bilden sie die Kirche, so können Glieder der Kirche, die ihrem Wesen nach heilig ist, nur solche sein, welche vollkommene, sündelose Heilige sind. In der That behauptete Pelagius, daß in diesem Sinne hienieden schon die Kirche ohne Mackel und Runzel sei.[4]) Fragt man, sagt Augustin, die Pelagianer, wer denn jene schlechthin sündelose Gerechten seien, so antworten sie, die ganze Kirche.[5]) Darnach verlangt Pelagius vom Menschen, um

---

suis regnum Dei non posse ingredi, nisi omnia sua vendiderit; nec prodesse eidem posse, si forte ex ipsis divitiis fecerit mandata.

[1]) De gest. Pelag. n. 29.

[2]) Ibid. n. 24.

[3]) Ibid. n. 42. Nach dem Berichte Augustins daselbst lehrte Cälestius: Filios Dei non posse vocari, nisi omni modo absque peccato fuerint effecti.

[4]) Ibid. n. 27. Dasselbe lesen wir in dem Briefe des so eben erwähnten Hilarius an Augustin. Unter den pelagianischen Lehren einiger Christen in der Nähe von Syracus (apud Syracusas) führt er folgende an: Et de ecclesia, quae sit, de qua scriptum est, non habere rugam neque maculam, utrum haec sit in qua nunc congregamur, an illa quam speramus. Quidam autem putant, ecclesiam hanc esse quae nunc frequentatur populis et sine peccato esse posse.

[5]) Serm. 181, 2: Et cum eis dicitur: Qui sunt isti justi, qui sine peccato sunt? Respondent et dicunt: Tota ecclesia. Mirari potuissem, si invenirem unum, duos, tres, decem, quot quaerebat Abraham. Abraham enim a quinquaginta usque ad decem descendit: tu, haeretice, respondes et dicis mihi totam ecclesiam. Unde hoc probas? Probo, inquis. Proba, rogo te. Magnum enim mihi gaudium affers, si docere potueris, totam prorsus ecclesiam in singulis quibusque fidelibus suis nullum habere peccatum. Probo, inquis. Dic unde? Apostolus loquitur. Quid loquitur Apostolus? Christus, inquit, dilexit ecclesiam. Audio, et Apostoli verba esse cognosco. Mundans eam lavacro aquae in verbo, ut exhiberet sibi gloriosam ecclesiam, non habentem maculam aut rugam aut aliquid hujusmodi. Eph. 5, 25. Nr. 3: Sed dicite nobis, antequam quaeramus quomodo ista verba

Glied der Kirche Christi sein zu können, in dieser Zeitlichkeit schon, was er erst am Ende seiner Laufbahn und im Jenseits sein kann, und muß er, wie schon Augustin bemerkte, mit den Donatisten, wenn auch auf einem andern Wege, lehren, daß diejenigen, welche mit Makeln und Runzeln behaftet sind, nicht Glieder der Kirche seien. [1]) Zwar fügte er dieser seiner Vorstellung von der Heiligkeit der Kirche die einschränkende Bemerkung bei, daß er die durch die Taufe von aller Makel und Runzel gereinigte Kirche meine, von welcher der Herr wolle, daß sie so bleibe. [2]) Allein offenbar macht Pelagius dadurch die Gemeinschaft des Menschen mit der Kirche abhängig von der Permanenz der in der Taufe erlangten vollkommenen Heiligkeit, und bestätigt so, da jene Permanenz erst ins Jenseits fällt, die Richtigkeit des ihm gemachten Vorwurfes. [3])

Endlich griff Pelagius mit seiner Lehre von der Gleichheit aller Sünden in die Eschatologie, indem er den mit läßlichen Sünden Behafteten dasselbe Loos im Jenseits beschied wie den Todsündern, und so das Purgatorium leugnete. Am Tage des Gerichtes, behauptete er ganz allgemein und ohne alle Einschränkung, dürften die Ungerechten und Sünder nicht geschont, müßten sie vielmehr mit ewigem Feuer gestraft werden. [4]) Zwar erwiederte er auf den ihm deßhalb gemachten Vorhalt, daß er dies mit Bezug

---

Apostolus dixerit, utrum vos justi estis, an non? Respondent: Justi sumus. Ergo non habetis peccatum? Per omnes dies, per omnes noctes nihil facitis, nihil mali dicitis, nihil mali cogitatis? Non audent dicere: Nihil. Sed quid respondent? Nos quidem peccatores sumus, sed de sanctis loquimur, non de nobis. Hoc vos interrogo. Christiani estis? Non dico, justi estis? Christiani estis? non audent negare: Christiani, inquiunt, sumus. Fideles ergo estis? Baptizati estis? Baptizati, inquiunt, sumus. Dimissa sunt vobis cuncta peccata? Dimissa, inquiunt. Quomodo ergo estis peccatores? Sufficit mihi, unde vos repellam. Vos Christiani estis, baptizati estis, fideles estis, membra ecclesiae estis, et habetis maculas et rugas? Quomodo ergo est ecclesia isto tempore sine macula et ruga, cum vos sitis ruga ejus et macula? Aut si non vultis esse ecclesiam nisi eam, quae sine macula et ruga est, cum rugis vestris et maculis praecidite vos a membris ejus, praecidite vos a corpore ejus. Sed quid adhuc dicam, ut se ab ecclesia segregent, cum hoc jam fecerint? Haeretici enim sunt; jam foris sunt.

[1]) De gest. 27: Si autem peccatum se habere fatebuntur, quid aliud quam de ruga sua vel macula fatebuntur? Non sunt ergo isti ecclesiae membra; quia illa est sine macula et ruga, hi autem cum macula et ruga.

[2]) Ibid. n. 28.

[3]) Ibid. Augustinus gibt die von Pelagius bezeichnete Wirkung der Taufe zu, nämlich die Heiligkeit ohne Runzel und Makel; allein die Permanenz derselben verlegt er ins Jenseits. Sed, fährt er fort, inter lavacrum, ubi omnes praeteritae maculae rugaeque tolluntur, et regnum ubi sine macula et ruga perpetuo manebit ecclesia, tempus hoc medium est orationis, ubi necesse est dicat: Dimitte nobis debita nostra.

[4]) Ibid. n. 9: In die judicii iniquis et peccatoribus non esse parcendum, sed aeternis eos ignibus exurendos.

auf Matth. 25, 46 behauptet habe, wornach die Sünder in die ewige Strafe, die Gerechten dagegen in das ewige Leben eingehen werden, und daß, wer anders glaube, Origenist sei.[1]) Allein es ist dies, wenn gleich eine sehr kluge, doch keineswegs genügende Zurückweisung des auf ihm ruhenden Verdachtes, da derjenige, der kein Origenist ist, deshalb nicht auch schon über die Eschatologie kirchlich correct denkt. Daß Pelagius in der That irrig in diesem Punkte lehrte, ergibt sich zur Evidenz aus dem Interesse, in welchem er die schon erwähnte Frage aufstellte, ob die von ihm bezeichneten (vollkommenen) Heiligen mit oder ohne Sünde aus diesem Leben abgeschieden seien.[2])

Wir bringen die Lehre der Pelagianer von der Sünde zum Abschlusse, indem wir ihre Ansicht über die Folgen der Sünde für den Menschen in physischer Hinsicht kennen lernen. Von vorneherein ist klar, daß sie auch in diesem Punkte in Opposition mit der kirchlichen Anschauung kommen mußten. Hat die Sünde Adams seiner Natur nichts geschadet und ist sie nicht auf seine Nachkommen übergegangen, so kann dem nach der Sünde eintretenden leiblichen Tod Aller die ethische Bedeutung nicht zukommen, welche ihm das kirchliche Dogma beilegt, indem es ihn als eine Strafe für die Sünde bezeichnet; vielmehr kann er nur etwas rein Natürliches sein. Ganz folgerichtig lehren denn auch die Pelagianer, daß der Mensch nicht zur Strafe für die Sünde, sondern aus Naturnothwendigkeit sterbe. Indessen ist ihre Lehre von der Sünde wohl der nächste, aber nicht erste oder oberste Grund dieser Behauptung. Strafe für die Sünde kann der leibliche Tod für den Menschen nur dann nicht sein, wenn er vor der Sünde schon nicht per gratiam unsterblich war. Der eigentliche Grund, warum der Pelagianismus dem physischen Tode des Menschen die von der Kirche ihm zugeschriebene ethische Bedeutung abspricht, ist daher seine naturalistisch rationalistische Ansicht vom Urzustande des Menschen. In diesem Zusammenhang sagt denn auch Cälestius, daß Adam sterblich erschaffen worden sei und gestorben wäre, er mochte sündigen oder nicht, und daß wegen seines Todes oder seiner Uebertretung ebensowenig das gesammte Menschengeschlecht sterbe.[3]) Von demselben Gesichtspunkte aus erwähnt auch Augustinus in seiner ersten antipelagianischen Schrift diese Lehre.[4]) Die nähere Begründung hievon

[1]) Ibid. n. 10.

[2]) De natur. et grat. n. 41. Vergl. hiezu Hieronym., Dialog. adv. Pelagian. I, 28 p. 723—725 (ed. Vall.), wo derselbe (und zwar wie Hieronymus bemerkt, in den Eulogien befindliche) Satz des Pelagius als ein solcher bezeichnet wird, welcher das Purgatorium leugne.

[3]) Marius Mercator, Commonitor. super nomine Caelestii cap. 1. p. 6. 7. Opp. ed. Garner. Par. 1573. — De gest. Pelag. n. 23.

[4]) De peccator. merit. et remission. I, 2: dicunt, Adam sic creatum, ut etiam sine peccati merito moreretur, non poena culpae, sed necessitate naturae.

suchten Pelagius und Julian und zwar zunächst exegetisch zu geben. Die Stelle Genes. 3, 19, worauf sich Augustin für seine Behauptung berief, deutet Julian dahin, daß sie den Tod nur anzeige, nicht aber als Strafe androhe, ja vielmehr den Menschen durch Verheißung seines Endes tröste. Denn im andern Falle hätte Gott den Worten: Erde bist du und wirst wieder zur Erde werden, hinzufügen müssen: weil du gesündigt und meine Gebote übertreten hast. Wenn also die ratio redeundi in terram das Genommensein von der Erde sei, und nicht auf die Sünde bezogen werden könne, so sei der Mensch zweifelsohne nicht durch die Sünde, sondern von Natur sterblich gewesen, so daß er, der nicht ewig war, nach der Seite seines Leibes aufgelöst wurde. [1]) Dasselbe Resultat will Julian in der paulinischen Stelle 1 Kor. 15, 22 finden. Da nämlich der Ausdruck Adam Bezeichnung des Menschen als solchen sei, so könne und wolle der Apostel nicht sagen, in Adam sterben Alle wegen des tradux peccati, was manichäisch wäre, sondern, diejenigen welche vermöge der Natur des Menschen sterben, würden durch die Macht Christi von Todten erweckt. Wer diese Behauptung leugne, rase; denn durch die Macht ebendesselben Urhebers, welcher in diesem Leben die Fruchtbarkeit und Sterblichkeit geschaffen, werden auch alle aus den Gräbern erweckt werden, damit ein Jeder, je nachdem er gehandelt, gut oder bös, propria corporis sui wieder erhalte. [2])

In zweiter Linie führen die Pelagianer dem dogmatischen Zusammenhange entlehnte Argumente auf. Die Lehre von der Pönalität des leiblichen Todes steht ihnen zuerst im Widerspruch mit der Christologie. Der Herr, entgegnet Pelagius, hat auch ohne Sünde sterben können. [3]) Also, will er damit sagen, stirbt auch der Mensch nicht wegen der Sünde. Desselben Argumentes bedient sich Julian, nur daß er es ausführlicher entwickelt und den in ihm enthaltenen Gedanken klarer darlegt. Die Stelle 1 Kor. 15, 12 ff. gegen Augustinus, der sie auch für sich zum Beweise der Wahrheit seiner entgegengesetzten Ueberzeugung in Anspruch nahm, erklärend, sagt er: Die Ansicht der vom Apostel bekämpften Gegner sei nicht gewesen, daß Christus nicht auferstanden sei, sondern daß keine Auferstehung der Todten stattfinden werde. Der eigentliche Punkt der paulinischen Argumentation sei daher, daß weil Christus seiner menschlichen Natur nach uns gleich sei, von ihm gelten

---

[1]) Op. imperf. VI, 27: Haec sane pars extrema sententiae [sc. quoniam terra es, et in terram ibis], ad indicium, non ad supplicium respicit; quin imo, ut res indicat, promisso fine consolatur hominem ..... Si ergo redeundi in terram hanc esse rationem dixit Deus, quoniam fuerat assumtus e terra, porro ut assumeretur ad iniquitatem spectare non potuit; procul dubio non iniquitatis, sed naturae mortalis fuit, ut qui aeternus non erat, in corporis parte solveretur.

[2]) Ibid. c. 31.

[3]) De natur. et grat. n. 26.

müsse, was von uns und umgekehrt, also daß, wenn wir nicht auferstehen werden, auch Christus nicht auferstanden sei; und wenn Christus auferstanden, auch wir auferstehen werden. Diese Beweiskraft hätte die Argumentation des Apostels gar nicht, wenn er nach den Manichäern und ihren Schülern, den Traducianern, das Fleisch Christi von der Gemeinschaft mit unserer Natur hätte trennen und demnach sagen wollen: Weil Christus aus einer Jungfrau geboren ist, ist er allein (peculiariter) auferstanden; die Menschen dagegen, weil geboren aus sündiger Vereinigung, stehen nicht von den Todten auf. Wie konnte der Apostel bei einer solchen Vorstellung behaupten: Wenn die Todten nicht auferstehen, ist auch Christus nicht auferstanden? [1])

Julian läßt das christologische, d. i. das von der Gleichheit der menschlichen Natur Christi mit der unsrigen hergenommene Argument in das soteriologische übergehen, wenn er zeigt, daß die Annahme eines Unterschiedes zwischen Christi und unserer Natur zufolge der Behauptung, der Tod der Menschen sei eine Strafe für die Sünde, die Erlösung zu nichte mache. Mit welchem Grunde, fragt er, ist der Herr auferstanden, und wozu war seine Lehre und sein Beispiel, wenn unsere Natur mit der seinigen nicht ähnlich ist, und wenn sie nicht die Hoffnung mit ihm zu herrschen und die Kraft ihm nachzuahmen hat? Nun aber sagt Petrus in seinem ersten Briefe 2, 21: Christus ist für uns gestorben, um uns ein Beispiel zu geben, damit wir ihm nachahmten. Und weil Paulus den Grund eines so großen Mysteriums kannte, und wußte, daß sein Opfertod ein Beispiel gewesen, trägt er kein Bedenken zu erklären, ja nachdrücklich einzuschärfen, daß der Mensch Christus Nichts erreicht habe, woran ein Jeder von uns wegen des nachtheiligen Unterschiedes seiner Natur verhindert werde (immo diligenter inculcat, quia non accesserit homo Christus aliquo, a quo quisquam nostrum naturae suae praejudiciis arceatur). Wenn es keine Auferstehung der Todten gibt, sagt er, so ist auch Christus nicht auferstanden. Wenn aber Christus von den Todten auferstanden, wie mögen einige von euch sagen, es gebe keine Auferstehung der Todten. 1 Kor. 15, 12. 13. Das heißt, wenn ihr bekennt, daß er als Mensch derselben Natur gewesen wie wir, mit welchem Grunde glaubt ihr, daß entweder an ihm die Auferstehung erfolgt sei, oder daß sie an allen andern nicht stattfinden werde? Nachdem er die Bedingungen vorausgeschickt, schließt er endgiltig seine Meinung: Nun aber ist Christus von den Todten auferstanden, also wird es eine Auferstehung der Todten geben. [2]) Vom Gesichtspunkte der Wirkung der Gnade im Verhältnisse zu jener der Sünde polemisirt Pelagius gegen die

---

[1]) Op. imperf. VI, 33.

[2]) Ibid. 34: Praemissis conditionibus implet ex omni parte sententiam: Nunc autem, inquit, Christus resurrexit ex mortuis: erit ergo resurrectio mortuorum.

Auffassung des Todes als Strafe für die Sünde, wenn er einwendet, daß wenn jene Vorstellung die Wahrheit für sich hätte, der leibliche Tod auch mit der Vergebung der Sünde aufhören müßte, und daß demnach, da dies nicht der Fall sei, jene These die Wirkung der erlösenden Gnade im Vergleiche mit der der Sünde schmälere. Wenn es durch die Sünde des ersten Menschen geschehen ist, sagt er, daß wir sterben, so mußte es auch durch die Ankunft Christi geschehen, daß wir, indem wir an ihn glauben, nicht sterben. Denn die Uebertretung hat uns nicht mehr geschadet als uns die Incarnation oder die Erlösung nützte. [1]) Wäre der leibliche Tod durch die Sünde eingetreten, so würden wir fürwahr nicht nach dem Sündenerlaß, den uns der Erlöser ertheilte, sterben. [2])

Ist der physische Tod des Menschen hiernach eine reine Naturnothwendigkeit, so kann unter dem von Gott den Menschen Genes. 2, 17 angedrohten und nach Paulus Röm. 5, 12 auf sie als Strafe übergegangenen Tode nur der moralische gemeint sein, d. h. der Tod der Seele, in welchen der Mensch durch selbsteigene Sünde geräth und dem er nur durch Besserung entgeht. So interpretirt Julian die bezeichneten Schriftstellen. Jenes von Gott verkündete Gebot: An welchem Tage du von dem verbotenen Baume issest, wirst du des Todes sterben, wird vom pönalen, nicht vom leiblichen Tode verstanden und bedroht die Sünden, nicht die Saamen. [3]) Das Leben, in welchem die Heiligen herrschen werden, wird als das ewige bezeichnet; also ist auch unter dem Tode, welcher auf die freiwillige Sünde folgt, der ewige zu verstehen. [4]) Der leibliche und ewige Tod zugleich kann damit nicht gemeint sein; denn da durch die Gnade Christi der ewige hinweggenommen wird, der leibliche aber zurückbleibt, so wäre es nicht mehr wahr, was der Apostel sagt, daß die Gnade mehr genützt, als die Sünde geschadet habe. [5]) Würde aber nur der leibliche Tod darunter verstanden, so ginge, weil ja die Gnade Christi die Sünde des ersten Menschen an Wirkung übertrifft, wie keine Sünde so auch der ewige Tod nicht über. [6])

[1]) De peccator. merit. et remission. II, 49.

[2]) Ibid. n. 53.

[3]) Op. imperf. VI, 30: Illa ergo lex, quae promulgata est, ... poenalis mors intelligitur, non corporalis; peccatis, non seminibus imminens; quam non incurrit nisi praevaricatio, non evadit nisi emendatio.

[4]) Ibid. II, 215. Conf. 63.

[5]) Ibid. 100: Sin autem dixeris, per peccatum Adae naturalem factam esse iniquitatem, duasque accidisse mortes, unam aeternam, alteram temporalem; per Christi autem gratiam unam interim auferri a persona, non a natura, i. e., perpetuam, temporalem vero remanere: Apostolus convincitur falsitatis, qui dixit multo magis profuisse gratiam, quam nocuisse peccatum: Apostolus autem argui non potest; tu igitur jure reprobaris.

[6]) Ibid. 99: Ut breviter, quid tenendum constet, appareat: ab Apostolo dona Christi peccato primi hominis praeferuntur; tu per hoc peccatum tuum, i. e., Tra-

Daß Paulus nicht den physischen, sondern den moralischen Tod als Strafe für die Sünde im Sinne habe, findet Julian endlich durch einen Rückschluß aus der Beschaffenheit der einstigen Auferstehung. Unter der 1 Kor. 15, 20 erwähnten Auferstehung, interpretirt er, versteht der Apostel nicht die allgemeine, welche auch verruchte und unheilige Menschen an sich erfahren werden, sondern nur die Auferstehung derer, welche in die Herrlichkeit werden versetzt werden. Die selige Auferstehung bezeichnet er mit dem bloßen Namen der Auferstehung, im Vergleiche mit welcher die der Gottlosen, wie wenn es für sie keine gäbe, übergangen wird. Nicht also die Auferstehung allein, welche den Guten und Bösen gemeinsam ist, sondern die selige Auferstehung schärft der Apostel ein: und obgleich Auferstehung und Seligkeit der Auferstehung nicht eines und dasselbe ist, so wie auch Auferstehung und Unseligkeit der Auferstehung sich nicht gleich sind, so wird doch, weil die ewige Seligkeit nicht ohne Auferstehung ist, mit ihrem Namen auch jenes Glück, welches einen die Erweckung keineswegs bereuen läßt, bezeichnet..... Es steht also der Tod des Körpers und die Auferstehung des Körpers sich gegenüber; wenn nun der Tod allgemein die Bedeutung einer Strafe hätte, so wäre auch die Auferstehung allgemein zur Belohnung: nun aber ist die Auferstehung zur Strafe Aller, welche dem ewigen Feuer überantwortet werden; also ist auch der Tod (an sich) nicht zur Strafe, sondern natürlich. Wie nämlich der Tod des Leibes nicht allgemein macht, daß es einen schmerzt, untergegangen zu sein, so bewirkt auch die Auferstehung nicht allgemein, daß es einen freut, wieder zum Leben erwacht zu sein. Vielmehr liegt das Gut der letzteren in der Belohnung der Auferstehenden, und die Bitterkeit jener in dem Feuerschmerz der Gestraften: sie beide erfolgen nach Verdienst. Es ist also klar, daß der Apostel nicht vom natürlichen Tode, sondern von dem der Bösen, welchen die ewige Strafe zu einem Unglück macht, und nicht von der gemeinsamen Auferstehung, sondern von jener, welche die ewige Glorie zur seligen macht, redet; und daß er nicht da, wo er von Personen spricht, in die Creaturen einen Unterschied verlegt, sondern mit steter Festhaltung der Unterscheidung und der weiten Gränzen zwischen Natur und Willen bisweilen die Ausdrücke so verwechselt, ohne daß die Eigenthümlichkeit der Dinge durch ihre Vermengung verloren geht. [1])

---

ducis, unam dicis an duas transisse mortes? Si unam, et corporalem, ut hic confessus es, constat gratiam Christi antecellere peccato primi hominis; et jam nascitur nemo peccator; quia, si ut supra dixisti, regnum peccati est, ut in secundam homo mortem, i. e. in poenam perpetuam praecipitetur, et per Adam mortem corporis solum advectam dicis; nec peccatum per Adam ad posteros, nec mors aeterna transmittitur.

[1]) Op. imperf. VI, 36: Apparet igitur.... nec ubi de personis disputat praejudicium inferre creaturis, sed salvis semper distinctionibus latisque limitibus

In vielen Stellen, wenn man bei ihrem Wortlaute stehen bleibt, scheinen die Pelagianer sich freilich der kirchlichen Anschauung über die Bedeutung des physischen Todes zu nähern. Wenn Pelagius auf der Synode zu Diospolis die Behauptung des Cälestius, daß Adam sterblich erschaffen worden sei und daher gestorben wäre, wenn er auch nicht gesündigt hätte, anathematisirt,[1]) so sollte man meinen, er lehre, der Tod sei von Adam wegen seiner Sünde auf seine Nachkommen übergegangen. Aber wie wenig dies der Fall ist, und er seiner Ueberzeugung untreu wird, geht aus seiner Commentation zu 1 Kor. 15, 22 hervor, wornach durch Adam nur deßhalb der Tod in die Welt gedrungen, weil er zuerst gestorben sei.[2]) Auch Julian weicht von seiner obigen Ueberzeugung nicht ab, wenn er sagt, von Adam her sei kein Uebel außer der Tod, womit er den physischen meint, übergegangen. Denn der Tod, der an sich natürlich ist, wird nach seiner Auffassung für den Menschen zur Strafe und zum Uebel erst durch persönliche Sünden, sowie er für die Guten ein Gut wird. Der von Adam her in die andern Menschen gedrungene Tod, sagt Julian, ist nicht immer ein Uebel, da er ja für die Martyrer Ursache ihrer Belohnung ist, und nicht die Auflösung der Körper, welche in dem ganzen Menschengeschlechte werden auferweckt werden, sondern die Verschiedenheit der Verdienste, welche von der menschlichen Freiheit herrührt, bewirkt, daß er entweder gut oder bös genannt wird.[3])

Da die Sünde, auf welche nach pelagianischer Lehre der moralische Tod folgt, in jedem Individuum eine freiwillige ist, so sind dieser Strafe auch nur diejenigen unterworfen, welche sündigen. Dies sind aber nicht Alle im universalistischen Sinne, sondern nur Viele; und wenn der Apostel demnach sagt, in Adam sterben Alle, so meint er nur jene Vielen, welche die Sünde des Stammvaters nachahmen, gerade wie er an einem andern Orte sagt, daß Alle, d. h. die Vielen, die Christum nachahmen, beseligt werden.[4]) Sagt die Schrift, obgleich nur Viele dem Tode verfallen sind, gleich-

---

naturarum et voluntatum, sic miscere nonnumquam vocabula, ne specialitas rerum confusione depereat.

[1]) De gest. Pelag. n. 23. 24.

[2]) Commentar. in I Cor. 15, 22 p. 578: Sicut per Adam mors intravit, quia primus ipse est mortuus: ita per Christum resurrectio, quia primus resurrexit. Et sicut ille morientium forma est, ita et iste resurgentium. Aliter: spem resurrectionis volens ostendere hoc dicit: sicut in Adam mortales sumus, sic et in Christo immortales sumus.

[3]) Contra duas epp. Pelagianor. IV, 2.

[4]) Op. imperf. VI, 31: Sin autem quod ait: In Adam omnes moriuntur, crimen hic velis intelligi, non naturam; suppetit expositio tam aperta quam certa, videlicet ut dixerit, sicut omnes, i. e., multi Adae imitatione moriuntur, ita omnes, i. e., multi Christi imitatione salvantur.

wohl, der Tod sei in Alle gekommen, so ist es, weil eine und dieselbe Form des Urtheils sich auf alle Sünder auch der folgenden Zeit bezieht, und nach dem Sprachgebrauch der Schrift hat man also unter jenen „allen" nicht die Allheit, sonder die Vielheit zu verstehen. [1])

Wie den physischen Tod, so läßt der Pelagianismus auch die aerumnae vitae nicht als Folgen der Sünde gelten. Die Einwürfe, welche dagegen erhoben werden, sind im Grunde dieselben, wie jene gegen den leiblichen Tod nach seiner ethischen Bedeutung. Ihr wollt, sagt Julian, daß die Schmerzen des Weibes bei der Geburt eine Strafe für die Sünde und ein Zeichen (indicium) derselben seien, so daß, was das erste Weib durch die Sünde verdiente, keines ohne dieselbe Sünde empfinde. Denn nicht, sagt ihr, wäre Schmerz in der Gebärenden, wenn nicht Sünde in dem Gebornen wäre. Aber wie kann das sein? Denn wenn die getauften Mütter, wie ihr zugebt, ohne Sünde sind, dann leiden sie ja nicht wegen ihrer Sünde, sondern wegen der Sünde der von ihnen geborenen Kinder. Nach dieser Vorstellung ginge dann der tradux peccati nicht mehr von der Mutter auf das Kind, sondern von dem Geborenen auf die Eltern zurück. Denn wenn das getaufte Weib deshalb Wehen empfindet, weil sich Vergehen im Kinde finden, so fängt der tradux rückwärts und nicht vorwärts zu wirken an (supina incipit tradux esse non prona). Dagegen wirst du einwenden, daß das Weib nicht Schmerzen empfindet, weil der Sohn Sünde hat, sondern deshalb, weil es sie bei seiner Geburt mit sich gebracht hat. Aber du hattest ja behauptet, daß diese Sünde ihm durch die Taufe abgenommen worden sei; wenn also die Wehen der Kreißenden an der Sünde haften, so müßte ja die Beseitigung der Sünde den Schmerz des Gebärens heilen. Oder wenn dieses Wehe ohne Sünde nicht sein kann, was doch nach der Taufe in den Frauen sich findet, so ist ihnen auch nicht die Sünde durch die Gnade abgenommen und umsonst war der Pomp der Taufe. Wenn aber, schließt nun Julian, in diesen Mysterien die Kraft und Wahrheit war, wie wir glauben, nicht wie ihr euch einbildet, und durch sie alle Sünde aufgehoben wurde,

---

[1]) Op. imperf. II, 66: Intravit igitur, secundum Apostolum, per unum hominem peccatum in hunc mundum, et per peccatum mors; quoniam illum et reum et damnationi mortis perpetuae destinatum mundus adspexit. In omnes autem homines mors pertransiit, quia una forma judicii praevaricatores quosque etiam reliquae comprehendit aetatis; quae tamen mors nec in sanctos, nec in innocentes ullos saevire permittitur, sed in eos pervadit, quos praevaricationem viderit aemulatos. 67: Quae praevaricatio, licet non sit facta naturalis, fuit tamen forma peccati; atque ob hoc, licet non aggravet nascentes, tamen accusat imitantes. 68: Mors autem judicialis transiit in eo quo peccaverunt omnes, sed libera voluntate; quo verbo, i. e. omnes, scripturarum more multitudo, non universitas indicatur.

und doch der Schmerz zurückbleibt, der wegen der Schwierigkeit des Gebärens entsteht, so ist offenbar jenes Seufzen ein Anzeichen der Natur, nicht der Schuld, das nach deiner Zustimmung auch diejenigen erdulden, welche, wie du bekennst, von der Sünde der Manichäer befreit sind. [1]) Seine Behauptung, daß die Wehen nicht der Begleiter der Sünde seien, und daß sie nicht auf die Strafe dafür, sondern auf die conditio sexuum zurückzuführen seien, glaubt Julian auch durch die Bibel bestätigt. Wenn es nämlich heiße: Ich will deine Beschwerden vermehren (Genes. 3, 16); so setze dies ja die Beschwerden als schon in der Natur gelegen voraus, weil nur vergrößert werden könne, was schon vorhanden sei. Nicht also dies, daß das Weib bei der Geburt Schmerz empfunden, sei von der Sünde gekommen, sondern daß es zu großen Schmerz empfunden. [2]) Es verhalte sich hiemit gerade wie mit der von Gott verhängten Strafe der Herrschaft des Mannes über das Weib, worunter man nicht die Herrschaft als solche, da ja nach 1 Kor. 11, 9 und Ephes. 5, 23 dem Manne die Superiorität über das Weib zukomme, sondern die tyrannische Herrschaft zu verstehen habe.

Auch die Strafen, welche Gott über den Mann aussprach, kann Julian nicht als für das Geschlecht, sondern nur für die Personen, wie sie es gerade verdienen, bestimmt ansehen. Was haben, bemerkt er zu Genes. 3, 17, die Fluren, die doch wahrlich de traduce Adae Nichts an sich haben konnten, verschuldet, daß ihnen wegen der Sünde eines fremden Willens das Scheltwort des Fluches zu Theil werden sollte? Sollte etwa selbst durch das Beispiel der Rasen gelehrt werden, daß da Fluch sein könne, wo keine Schuld vorhanden ist? Aber dann fällt ja der Begriff der behaupteten Erbsünde weg. Denn wenn im Menschen Sünde ist, auf dem Saatfelde aber Fluch liegt, so ist offenbar, daß die Sünden nicht immer am Schaden haften. Hieraus aber folgt, daß, wenn auch gelehrt würde, es seien über unsere Natur nach der Sünde Adams Müheseligkeiten (aerumnae) gekommen, die Kleinen nicht deßhalb unglücklich sind, damit sie als schuldige überwiesen werden, sondern damit durch Erwähnung der ersten Sünde die darauf folgende Bedrängniß denjenigen, welche sie nicht schuldig gemacht hatte, Vorsicht vor der Nachahmung der Sünde empfehle. Denn es wird ja auch von der Erde behauptet, sie habe die Strafe des Fluches erduldet, damit sie die Sünde eines fremden Willens andeute, nicht damit sie die Theilnahme an seiner Schuld erzeuge: man müßte nur des Glaubens sein wollen, Gott sei die Erde werther als die Unschuld, so daß er, während er die Befleckung der Erde durch fremde Sünde nicht zulasse, doch gestatte, daß die kindliche Unschuld der Sünde verfalle. Wenn sonach der Fluch gegen die Erde

[1]) Op. imperf. VI, 25. 26.

[2]) Op. imperf. VI, 26.

gerichtet ist, ohne daß er ihr selbst innewohnt, weil sie ja nicht schuldig sein kann, so läßt sich jene Bibelstelle nur auf das subjective Verhältniß des Menschen zur Erde deuten, so nämlich, daß unter dem Ausdruck Fluch die Meinung der trauernden Seele zu verstehen ist, so daß, weil nach ihr die Erde durch die Schuld ihres Bebauers unfruchtbar war, der Kummer des hungrigen Arbeiters der Erde zuschrieb, was er selbst verschuldet hatte, und in der Bedrängniß sie verflucht nannte, deren Reichthum deßhalb verschlossen wurde, damit jener Uebertreter bekenne, nicht die Natur, noch die Erde, sondern sein Wille und seine Person sei dem Fluche unterworfen. [1])

Ebensowenig darf nach Julian auf die aerumna gedeutet werden, was Gott an derselben Stelle zu Adam sagt: Im Schweiße deines Angesichtes wirst du dein Brod essen. Denn es sei ein natürliches Hilfsmittel, daß die Glieder der Arbeitenden vom Schweiße erquickt werden; und nach dem Zeugnisse der Schrift selbst (Genes. 2, 15) habe der Mensch schon vor der Sünde seine Arbeit der Bebauung der Erde gewidmet. Was Unerhörtes glauben wir daher, ruft er aus, daß dem Manne zugestoßen sei, wenn er Schweiß fühlte, da er sich der Arbeit unterzog? [2])

Fünftes Kapitel.

Die Gnade.

Die pelagianische Lehre von der Gnade bezieht sich zunächst auf die erlösende Gnade Christi. Allein da sie im innersten Zusammenhange mit der Lehre von der ursprünglichen Gnade steht und von ihr bedingt ist, so hat eine Darstellung der Gnadenlehre der Pelagianer mit deren Anschauung von der Gnade und ihrem Verhältniß zur Natur an sich oder mit ihrer Anschauung vom Urzustande des Menschen zu beginnen, und von ihr aus sodann zu jener von der christlichen Gnade fortzuschreiten. Wir halten hiemit nur den Gang ein, den die Pelagianer selbst einschlugen, welche zur Begründung ihrer Doctrin auf den Urzustand des Menschen zurückgingen.

Wie Pelagius und seine Anhänger über die Gnade des ersten Menschen denken mußten und auch dachten, ergibt sich aus ihrer Vorstellung vom freien Willen, wie sich daraus auch auf ihre Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit schließen ließ. Nach den früher mitgetheilten Bestimmungen über die Natur des freien Willens ist dieser dem Pelagianismus ein viel

---

[1]) Ibid. c. 27.
[2]) Ibid.

zu sprödes Vermögen, als daß er die Gnade als innerliches auf ihn wirkendes und ihn bedingendes Princip ertragen könnte. Ist der Wille nämlich frei nur dadurch, daß er das indifferente und äquilibristische Vermögen des Guten und Bösen ist und demgemäß das Gute wie das Böse und umgekehrt vermag, so kann offenbar von Gnade, deren Zweck dahin geht, den Willen permanent religiös sittlich zu differenziren, nicht mehr die Rede sein: denn diese Wirkung der Gnade müßte nach pelagianischer Meinung die in der Possibilität des Guten wie des Bösen bestehende Willensfreiheit aufheben; um frei sein zu können, darf der Wille nicht von der Gnade bedingt, muß er auf sich selbst gestellt sein. So sagt Julian öfter unter Bezugnahme auf seinen indifferentistischen Begriff der Willensfreiheit, durch den freien Willen sei der Mensch von Gott emancipirt. [1]) Der ursprüngliche Zustand, in welchem der Mensch von Gott erschaffen worden ist, kann daher nur der der sittlichen Indifferenz gewesen sein, aus dem er durch selbsteigenen Gebrauch seines Willens sich erst zur Sittlichkeit erheben sollte. Da in diesem Zustande dem Menschen nur die Kräfte oder Vermögen zukommen, die seine eigenste Natur ausmachen, so ist die Vorstellung von einer ursprünglichen ethischen Indifferenz desselben nur identisch mit der andern, daß Adam in dem die Gnade ausschließenden Naturzustande erschaffen worden sei; und wenn der Pelagianismus demnach von Gnade reden will, so kann er darunter nur die Natur verstehen. Die ihn seinem innersten Wesen nach charakterisirende Grundanschauung ist daher der Naturalismus. In der That setzt Pelagius das eigentliche bonum naturae humanae in die sittliche Unbestimmtheit der ursprünglichen Menschennatur mit den ihr immanenten sittlichen Kräften. [2]) Diese naturalistische Grundrichtung des Pelagianismus hat schon Augustinus hervorgehoben. Auf Julians Behauptung, daß der Mensch deßhalb, weil er Freiheit des Willens besitze, weder gut noch bös sei, aber nicht gut oder böse sein könnte, wenn er nicht frei wäre, also erst gut oder bös werde durch den guten oder schlechten Gebrauch seiner Willensfreiheit, entgegnet er: Warum sagtest du, daß der Mensch weder gut noch böse sei außer durch seinen eigenen Willen, und daß er alles, was er aus Gott habe, ex necessario und nicht ex possibili besitze? Dieses willst du so verstanden wissen, daß er es ex natura und nicht ex voluntate besitze, so daß der Mensch durch sich selbst und nicht durch Gott gut ist, oder wenigstens durch sich selbst besser ist als durch Gott. Denn das sind ja deine Worte: Niemand ist deßhalb gut, weil er mit dem freien Willen begabt ist. Und bald darauf: Und nicht deßhalb ist einer böse, weil er freien Willen hat. Was Anderes besagen diese Worte, als daß Gott den Menschen

[1]) Op. imperf. I, 78.
[2]) Ep. ad Demetr. c. 1—3.

weder gut noch böse geschaffen habe, sondern daß er, der Mensch, sich selbst zu dem einen und andern mache, wenn er vom freien Willen einen guten oder schlimmen Gebrauch mache? Was soll daher deine jetzige Behauptung: Gott hat den Menschen gut gemacht, bedeuten, wenn er durch den Besitz des freien Willens, den Gott in ihm geschaffen hat, weder gut noch bös ist, sondern (gut ist) durch seinen guten Gebrauch, d. i., wenn er erst selbst das Gute will, und nicht indem er die Possibilität des guten Wollens hat? Und wie wird es wahr sein, daß Gott den Menschen recht gemacht hat? Oder war er recht, indem er nicht einen guten Willen, sondern nur dessen Possibilität hatte? Also war er auch böse (pravus), indem er nicht einen bösen Willen, sondern dessen Possibilität hatte, und kommt ihm von sich selbst der gute Wille zu und ist fälschlich geschrieben: Der Wille wird von Gott zubereitet, und Gott bewirkt in euch selbst das Wollen. [1])

Aus dem reinen Naturzustand zur selbsteigenen Gerechtigkeit konnte sich der erste Mensch durch den Gebrauch seines freien Willens jedoch nur bei dem Vorhandensein eines Sittengesetzes erheben. Auf dem Standpunkte, den Pelagius und seine Genossen mit ihrem äquilibristischen Begriffe des freien Willens einnahmen, kann aber dasselbe nur das natürliche im Gewissen sein. [2]) Seinem vollen Begriffe nach besteht den Pelagianern daher das bonum naturae in der Einheit des äquilibristischen Freiheitsvermögens und des natürlichen Sittengesetzes. Als solche ist es dem Menschen in religiös sittlichen Dingen völlig sufficient. Kein geringes Argument, sagt Pelagius, zum Erweise der Güte der Natur ist dies, daß die ersten Menschen eine Reihe von Jahren ohne alle Ermahnung eines (positiven) Gesetzes waren: wahrlich nicht deßhalb, als ob Gott einmal für seine Creatur keine Sorgfalt gehabt hätte, sondern weil er wußte, daß er die Natur der Menschen so gemacht habe, daß sie ihnen statt des Gesetzes zur Ausübung der Gerechtigkeit genügte. [3]) Hiernach besteht nach dem Pelagianismus die Gerechtigkeit des ersten Menschen in dem durch seinen freien Willen allein ohne Gnade vollzogenen natürlichen Sittengesetze. Ohne Gott, sagt Pelagius, zeigen die Menschen (sc. durch die selbsteigene Erfüllung des in ihre Herzen von Natur geschriebenen Sittengesetzes), wie sie von Gott erschaffen worden sind. [4])

Da der Pelagianismus an dem Begriffe des freien Willens als eines dem Guten und Bösen gleich zugeneigten Vermögens auch in Bezug auf den Menschen nach der Sünde festhält, so trägt er seine Anschauung über

---

[1]) Op. imperf. V. 57.

[2]) Ep. ad Demetr. c. 4.

[3]) Ibid. c. 8 . . . . . quia se talem sciebat hominum fecisse naturam, ut eis pro lege ad exercendam justitiam sufficeret.

[4]) Ibid. c. 3: . . . sine Deo homines ostendunt, quales a Deo facti sunt.

die ursprüngliche Gnade auch auf die Lehre von der erlösenden über und kehren hier dieselben Grundbestimmungen wieder. Der pelagianische Freiheitsbegriff führt demnach auch hier auf die Leugnung der Gnade, wenn man sie ihrem wahren Begriffe nach faßt. Diese Consequenz zog Cälestius, wie er denn nach der Versicherung Augustins unter den Pelagianern der kühnste, offenste und geradeste Charakter war. [1]) Der menschliche Wille, sagt er, ist nicht frei, wenn er den Beistand Gottes bedarf, weil es ein Jeder in seinem eigenen Willen hat, Etwas entweder zu thuen oder nicht zu thuen. [2]) Consequent schrieb daher Cälestius auch den Sieg im Guten dem Willen mit Ausschluß der Gnade zu. Unser ist der Sieg, sagt er, da wir mit eigenem Willen die Waffen ergriffen haben; so wie es auch unser ist, wenn wir besiegt werden, da wir es mit unserem eigenen Willen verschmähten, uns zu waffnen. [3]) Indessen beruhte diese unumwundene Leugnung der Gnade und dieser in seiner ganzen Schroffheit blosgelegte Naturalismus doch zu sehr auf einem völligen und offenen Bruche mit der traditionellen Kirchenlehre, auf welche die Pelagianer sich für die kirchliche Correctheit ihrer Lehre beriefen, als daß sie sich ohne allgemeine Opposition hätte geltend machen lassen. Beriefen sich die Pelagianer für die Christlichkeit ihrer Lehre auf die Tradition, so mußten sie die Gnade um so mehr neben dem freien Willen festhalten, als ja die Väter der Kirche vor ihnen dieselbe auch vortrugen. Im Gegensatze zu Cälestius lehrt daher Pelagius ausdrücklich die Nothwendigkeit der Gnade. In seinem an P. Innocenz geschickten Glaubensbekenntniß erklärt er: Den freien Willen bekennen wir so, daß wir sagen, wir bedürfen immer des Beistandes Gottes. [4]) Bei deiner Heiligkeit möge mich dieser Brief (von dem Vorwurfe, als ob ich die Gnade leugnete) reinigen, in welchem wir pure atque simpliciter behaupten, den unversehrten freien Willen zum Sündigen und Nichtsündigen zu haben, welcher in allen guten Werken immerwährend durch göttliche Hilfe unterstützt wird. [5]) In einem Briefe an den B. Paulinus rühmt er sich, in fast 300 Zeilen nichts anderes als Gottes Gnade und Beistand bekannt zu haben und daß wir ohne Gott durchaus nichts Gutes zu thuen vermögen. [6]) Auch auf seinen Brief an Demetrias beruft er sich, worin er die Natur des Menschen so lobe, daß er beständig die Hilfe Gottes hinzufüge, wie er dies, wenn gleich kurz, in einem

---

[1]) De peccat. origin. n. 6. 13.

[2]) De gest. Pelag. n 42.

[3]) Ibid.

[4]) De grat. Chr. n. 36.

[5]) De gr. Chr. n. 33: . . . quod in omnibus bonis operibus divino adjuvatur semper auxilio.

[6]) Ibid. n. 38.

Schreiben an den Bischof Constantius gethan habe. [1]) Nachdrücklichst protestirt er gegen den ihm gemachten Vorwurf, daß er die Gnade leugne, indem er fragt: Leugne ich die Gnade, wenn ich die Sache bekenne, nämlich, daß der Mensch ohne Sünde sein kann, zugleich aber auch bekenne, wodurch sie bewirkt werden kann, oder nicht vielmehr du, der die Sache leugnet, und ohne Zweifel auch all' das leugnet, wodurch sie bewirkt wird? Der Mensch kann freilich ohne Sünde sein (behaupte ich), aber nur durch die Gnade. Bekennt also einer, daß der Mensch durch Gnade oder durch den Beistand oder die Barmherzigkeit und durch was immer ohne Sünde sein könne, so gesteht er die Sache selber zu. [2]) Den erhobenen Vorwurf bezeichnet er daher als Ausfluß der Unkenntniß und Trägheit eines ungebildeten Geistes. Es beunruhigt viele, entgegnet man mir, daß du nicht die Lehre vertheidigst, der Mensch könne nur durch Gottes Gnade ohne Sünde sein. O blinde Unwissenheit und Trägheit des ungebildeten Geistes, die da meint, das werde ohne Gnade Gottes vertheidigt, wovon doch gesagt wird, daß es nur Gott zuzuschreiben sei. [3]) Ja, fügt er bei, jener Vorwurf ist nur ein ungerechter Versuch, mich zu infamiren. Mögen sie doch mein neuestes Schriftchen lesen, das wir jüngst über den freien Willen herauszugeben genöthigt worden sind, und sie werden erkennen, mit welchem Unrechte sie uns wegen Leugnung der Gnade zu infamiren suchten, da wir fast durch den ganzen Text des Buches vollkommen und unverkürzt (perfecte atque integre) sowohl den freien Willen als auch die Gnade bekennen. [4])

Beim ersten Anblicke dieser Stellen scheinen die in ihnen gegebenen Versicherungen, daß dem menschlichen Willen die Gnade Gottes zum Guten nothwendig sei, nichts zu wünschen übrig zu lassen. Selbst Augustin war dieser Meinung und war geneigt, in den Worten des Pelagius seine eigene Ueberzeugung von der Gnade zu finden. Denn was konnte, fragt er, von ihm kürzer und richtiger behauptet werden, als daß die possibilitas non peccandi, von welcher Größe sie in einem Menschen auch sein möge oder sein werde, nur Gott zugeschrieben werden dürfe? Dies behaupten auch wir, reichen wir einander die Rechte! [5]) Und zu der oben aus de natur. et gr. n. 11 mitgetheilten Stelle des Pelagius bemerkt er, wie er bei ihrer Lectüre plötzlich von Freude darüber erfüllt worden sei, daß Pelagius die Gnade nicht leugne, durch welche der Mensch allein gerechtfertigt werden könne. [6]) Aber diese Freude war von kurzer Dauer; denn bei näherer Forschung

[1]) Ibid. n. 39. 40.
[2]) De natur. et grat. n. 11.
[3]) Ibid. n. 52.
[4]) De grat. Christ. n. 45. Conf. n. 32.
[5]) De natur. et gr. n. 52.
[6]) Ibid. n. 12.

erkannte Auguſtin, daß Pelagius mit ſeinen Verſicherungen der Nothwendigkeit der Gnade ein mehr als zweideutiges Spiel trieb, indem er wohl am Ausdruck Gnade feſthielt, damit aber einen ſolchen Sinn verband, daß er mit Cäleſtius der Sache nach übereinſtimmte, wiewohl er glauben machen wollte, daß er die Leugnung der Gnade von Seite ſeines Schülers perhorrescire. Pelagius nämlich verſtand unter Gnade das von Gott empfangene Willensvermögen. Seine Betheuerung, daß er die Gnade nicht leugne, näher begründend, ſagt er, daß er ja nicht blos lehre, der Menſch könne ohne Sünde ſein, ſondern auch das Mittel angebe, wodurch der Menſch es ſein könne; denn, fährt er fort, wenn ich ſage, der Menſch kann disputiren, der Vogel kann fliegen, der Haſe laufen, und wenn ich zugleich erwähne, wodurch dies ausgeführt werden kann, nämlich durch die Zunge, Flügel, Füße, habe ich dann etwa die Qualitäten der Functionen geleugnet, der ich doch die Verrichtungen ſelbſt angegeben habe? [1]) Den hier ausgeſprochenen Gedanken hat Pelagius beſonders im dritten Buche ſeiner Schrift über den freien Willen entwickelt. Wir unterſcheiden, ſagt er daſelbſt, folgende drei Punkte alſo und vertheilen ſie nach einer beſtimmten Ordnung. An erſter Stelle ſetzen wir das Können, an zweiter das Wollen, an dritter das Sein. Das Können verlegen wir in die Natur, das Wollen in den Willen, das Sein in die Handlung. Jenes erſte, nämlich das Können, gehört eigentlich Gott an, welcher es ſeiner Creatur geſchenkt hat: die beiden andern aber, das Wollen und Sein, ſind auf den Menſchen zurückzuführen, weil ſie aus der Quelle des Willens hervorgehen. Alſo im guten Willen und guten Werk liegt das Lob des Menſchen, ja ſowohl des Menſchen als Gottes, welcher die Poſſibilität des Willens und Werkes geſchenkt hat und der die Poſſibilität ſelbſt durch die Hilfe ſeiner Gnade immerwährend unterſtützt. Daß aber der Menſch das Gute wollen und vollbringen kann, iſt allein Gottes (Werk). Es kann daher jenes eine ſein, auch wenn jene zwei nicht vorhanden ſind; dieſe aber können ohne jenes nicht ſein. Deßhalb ſteht es mir frei, weder einen guten Willen noch eine gute Handlung zu haben, auf keine Weiſe aber kann ich die Poſſibilität des Guten nicht haben; ſie iſt in mir auch gegen meinen Willen, und hierin läßt die Natur niemals nach (nec otium sui aliquando in hoc natura recipit). Den Sinn hievon mögen uns Beiſpiele klarer machen. Daß wir mit den Augen ſehen können, iſt nicht unſer Werk; daß wir aber gut oder ſchlecht ſehen, das iſt unſere Sache. Und damit ich Alles überhaupt zuſammenfaſſe, ſo gehört dies, daß wir alles Gute thuen, ſagen, denken können, dem zu, welcher dieſes Können geſchenkt hat, der dieſes Können unterſtützt; daß wir aber gut entweder handeln oder

[1]) Ibid: . . . num ego officiorum qualitates negavi, qui officia ipsa confessus sum?

sprechen oder denken, ist unser Werk, weil wir all' das auch ins Böse verkehren können. Wenn wir daher, was man wegen eurer Calumnie oft wiederholen muß, sagen, der Mensch könne ohne Sünde sein, und durch das Bekenntniß der empfangenen Possibilität Gott loben, welcher uns dieses Können geschenkt hat, so ist hier keine Veranlassung den Menschen zu loben, wo es sich um die Sache Gottes allein handelt: denn nicht von dem Wollen, noch von dem Sein, sondern nur davon, daß es sein kann, ist die Rede. [1]) Diese Vorstellung ventilirt Pelagius in der manchfaltigsten Weise. Daß ich reden kann, sagt er, ist nicht mein Werk; daß ich rede, ist mein, d. i. Sache des eigenen Willens; und weil dies, daß ich rede, mein ist, so kann ich beides thuen, sowohl reden als nicht reden; weil aber dies, daß ich reden kann, nicht mein Werk ist, d. i. nicht Werk meiner Freiheit und meines Willens, so muß ich immer reden können, und wenn ich nicht reden können will, so vermag ich doch nicht, nicht reden zu können, es sei denn, daß ich mich jenes Gliedes beraube, mit welchem die Function des Sprechens vollzogen werden kann (quo loquendi impleri officium potest). [2]) Im Gegensatz zum Gebrauche der Possibilität, welcher freiwillige, sowohl sein- als nichtseinkönnende Sache des Willens ist, ist die Possibilität eine Nothwendigkeit für den Menschen, ohne die er nicht nach Belieben sein kann, d. h. sie ist Natur. Auch vom Gehöre oder dem Geruche oder Gesichte kann man die Ansicht haben, daß das Hören, Riechen, Sehen in unserer Macht gelegen ist; das Hören-, Riechen- oder Sehenkönnen ist nicht in unserer Macht, sondern beruht auf der natürlichen Nothwendigkeit. [3]) Daher Pelagius die Gnade in die von Gott geschaffene Natur setzt. Selbst die Possibilität nicht zu sündigen, sagt er, beruht nicht sowohl in der Macht des Willens als vielmehr in der Nothwendigkeit der Natur. Alles was in der Naturnothwendigkeit gelegen ist, bezieht sich aber zweifellos auf den Urheber der Natur, nämlich Gott. Wie kann man also der Meinung sein, es werde das als ohne Gnade Gottes seiend behauptet, wovon gezeigt wird, daß es sich eigentlich auf Gott bezieht? [4]) Dasselbe wiederholt er an einer andern Stelle. Wenn man sagt, daß selbst das Können durchaus nicht dem menschlichen Willen, sondern dem Urheber der Natur, nämlich Gott angehöre, wie ist es möglich, daß man das nicht als Gnade Gottes auffaßt, wovon man glaubt, daß es eigentlich sich auf Gott bezieht? [5]) In einer von Timasius und Jakobus,

---

[1]) De grat. Christ. n. 5. Vgl. n. 17. 26.

[2]) De natur. et. grat. n. 53.

[3]) Ibid. n. 55.

[4]) Ibid. n. 59.

[5]) Ibid. n. 53: Nam cum dicitur, ipsum posse arbitrii humani omnino non esse, sed auctoris naturae, Dei scilicet, ecqui fieri potest, ut absque Dei gratia intelligatur, quod ad Deum proprie pertinere censetur?

früheren Schülern des Pelagius, dem Auguſtin zur Widerlegung überſendeten Schrift ihres einſtigen Lehrers heißt es: Unter Gnade Gottes verſteht er dies, daß unſere Natur bei ihrer Schöpfung die possibilitas non peccandi erhalten, weil ſie mit freiem Willen erſchaffen worden ſei. [1]) Ich ſagte zwar, erklärte er einmal ſeinen Schülern, um ſie über den Sinn ſeiner Lehre nicht im Unklaren zu laſſen, daß der Menſch durch eigene Anſtrengung und Gottes Gnade ohne Sünde ſein könne; aber welche Gnade ich meine, wißt ihr ſehr wohl, und durch Leſen könnt ihr es euch wieder einprägen, daß es diejenige iſt, in welcher wir von Gott mit freiem Willen erſchaffen worden ſind. [2])

Die bis jetzt mitgetheilte Anſicht des Pelagius über Gnade findet ſich auch bei Julian. Wir bekennen, ſagt er, eine vielfache Gnade Chriſti. Ihr erſtes Geſchenk beſteht darin, daß wir aus Nichts erſchaffen worden ſind. Das zweite darin, daß wir wie die lebenden Weſen an Empfindung, ſo die empfindenden durch Vernunft übertreffen, welche der Seele eingeprägt iſt, ſo daß ſie das Bild ihres Schöpfers genannt wird; und ebenſo bezieht ſich auf ihre Würde die verliehene Freiheit des Willens. [3]) Desgleichen lehrt er, wenn auch nicht gerade mit denſelben Worten, doch dem Gedanken nach, daß das Willensvermögen Werk Gottes ſei, das Wollen und Handeln aber uns angehöre. Dies ergibt ſich ſchon aus ſeinem Begriffe vom freien Willen, den er mit Pelagius theilt und woraus dieſe Verhältnißbeſtimmung zwiſchen posse, velle und esse eine Folgerung iſt; beſonders ſpricht aber für unſere Behauptung ſeine ſchon erwähnte Definition des Möglichen und Nothwendigen. [4]) Ausdrücklich wird in den dortigen Ausführungen hierüber die Willensfreiheit als das Vermögen des Guten und Böſen, weil ſie eine Nothwendigkeit iſt, auf die Schöpfung Gottes zurückgeführt, dagegen der Wille ſelbſt als das Mögliche dem Menſchen allein zugeeignet.

Das durch Gnade Gottes dem Menſchen anerſchaffene Willensvermögen kann jedoch nicht die einzige Vorausſetzung des ſelbſteigenen Wollens und Handelns des Menſchen ſein; um von ſeinem Willen Gebrauch machen zu können, bedarf er eines Geſetzes. Auf dieſem die Gnade mit der Natur identificirenden Standpunkte kann aber blos von dem natürlichen Sittengeſetze die Rede ſein. Unter Berufung auf Röm. 2, 14. 15 lehrt denn auch Pelagius, daß Alle, welche in der Zeit zwiſchen Adam und Moſes heilig lebten und Gott gefielen, ſich hierzu lediglich des natürlichen Geſetzes be-

---

[1]) De gest. Pelag. n. 22.

[2]) Ibid. 22: — legendo recolere potestis, quod ea sit, in qua creati sumus a Deo cum libero arbitrio.

[3]) Op. imperf. I, 94.

[4]) S. 241. 242.

dient hätten. [1]) Um dieſe ſeine Behauptung einleuchtend zu machen, ſchildert er die Macht des Gewiſſens im und über den Menſchen, worin ja jenes natürliche Geſetz zur Erſcheinung komme. Wohlan, beginnt er, laſſet uns in das Innerſte unſerer Seele eindringen. Blicke ein Jeder aufmerkſamer in ſich ſelbſt hinein. Fragen wir, was hierüber unſere eigenen Gedanken ſagen. Ueber das Gut der Natur ſoll das gute Gewiſſen ſelbſt das Urtheil fällen: laſſen wir uns durch den innerlichen Unterricht unſerer Seele (domestico magisterio animi) belehren und lernen wir alle Güter des Geiſtes von nirgends anderswoher als von dem Geiſte ſelbſt. Was iſt nun wohl die Urſache, daß wir bei jeder Sünde entweder erröthen oder uns fürchten, und die Schuld der That bald durch die Röthe, bald durch die Bläſſe des Antlitzes verrathen? und mit zitterndem Herzen ſelbſt bei den kleinſten Vergehen dem Zeugen entfliehen und im Gewiſſen beunruhigt werden, umgekehrt aber bei allem Guten freudig, beharrlich und unerſchrocken ſind? und daß, wenn dies verborgen iſt, wir wünſchen und wollen, daß es auch öffentlich werde? — was anders iſt der Grund von all' dem, als daß die Natur von ſich ſelbſt Zeugniß ablegt (testimonio sibi est ipsa natura), welche gerade durch das ihr Gut an den Tag bringt, wodurch ſie Mißfallen am Böſen hat; und indem ſie nur auf die gute That vertraut, zeigt ſie, was für ſie allein geziemt. Daher kommt es, daß häufig durch einen geheimen Peiniger (occulto carnifice) die Foltern des Gewiſſens gegen den Urheber des Verbrechens wüthen, und die innerliche Strafe der Seele den verborgenen Schuldigen verfolgt. Und nach begangener Schuld gibt es keinen Ort für die Strafloſigkeit, ſo lange die Schuld ſelbſt eine Strafe iſt (dum sit reatus ipse supplicium). Darin hat es ſeinen Grund, daß andrerſeits der Unſchuldige ſelbſt unter Qualen die Ruhe des Gewiſſens genießt und während er wegen der Strafe Furcht hat, ſich ſeiner Unſchuld rühmt. Denn es iſt in unſern Seelen ſo zu ſagen eine gewiſſe natürliche Heiligkeit (naturalis quaedam, ut ita dixerim, sanctitas), welche wie in der Burg der Seele Wache (praesidia exercet), d. i. Gericht über Gutes und Böſes hält. Und wie ſie ehrbaren und rechten Handlungen hold iſt, ſo verdammt ſie böſe Werke, und nach dem Zeugniſſe des Gewiſſens urtheilt ſie nach einem gewiſſen innerlichen Geſetze (domestica quadam lege) über die verſchiedenen Parteien. Und durchaus durch keine Liſt noch durch irgend eine Fälſchung der Gründe täuſcht ſie; durch die Gedanken, die treueſten und unbeſtechlichſten Zeugen, klagt ſie uns an oder vertheidigt ſie uns.[2])

Unter dem bonum naturae, worein Pelagius zunächſt die Gnade ſetzt, verſteht er ſonach nicht blos das Willensvermögen oder überhaupt die den

---

[1]) Ep. ad Demetriad. c. 4.

[2]) Ibid.

Menſchen vom Thiere unterſcheidende göttliche Ebenbildlichkeit, ſondern auch das gleichzeitig mitgegebene natürliche Sittengeſetz im Gewiſſen. Damit du einſiehſt, fügt Pelagius nach obiger Schilderung des Gewiſſens bei, wie groß das Gut der Natur iſt, will ich beiſpielsweiſe einige anführen, welche in der Zeit zwiſchen Adam und Moſes heilig gelebt und Gott gefallen haben. [1])

Prüfen wir, ehe wir in der Darſtellung weiter gehen, die mitgetheilte Anſicht von der Gnade, ſo muß man zunächſt bekennen, daß ſie dem pelagianiſchen Freiheitsbegriff vollkommen entſpricht. Denn verlangt der früher entwickelte Begriff der Freiheit des Willens, daß das Gute ebenſo ſelbſteigene That des Menſchen ſein müſſe wie die Sünde, ſo bleibt für Gott nur noch die Poſſibilität übrig. Daraus folgt aber, daß die Schwächen der pelagianiſchen Freiheitstheorie ſich auch auf die durch ſie bedingte Gnadentheorie erſtrecken. Eine nähere Betrachtung findet dieſelbe aus mehr als einem Grunde falſch. Wenn Pelagius ſagt, das Können ſei Werk Gottes, das Wollen und Sein aber gehöre dem Menſchen an, ſo behauptet er, daß Gottes Thätigkeit ſich nicht auf das Wollen und Thuen, ſondern lediglich auf das natürliche Willensvermögen beziehe. Man muß wiſſen, interpretirt Auguſtin ganz richtig, daß Pelagius glaubt, weder unſer Wollen noch Handeln werde durch göttliche Hilfe unterſtützt, ſondern allein die Poſſibilität des Willens und Werkes, welche wir von dieſen dreien allein nach ſeiner Behauptung von Gott haben. [2]) Da der Menſch dieſe Poſſibilität durch Schöpfung Gottes hat, beſteht die Gnade in der Schöpfung. Wenn Pelagius ſofort beifügt, daß Gott die Poſſibilität des Willens und Werkes, welche er gegeben habe, auch immer durch den Beiſtand ſeiner Gnade unterſtütze, ſo hat man darunter nicht ſogleich an das Geſetz und die Lehre zu denken, durch welche der Menſch nicht ſowohl in der Poſſibilität, als vielmehr in ihrem Gebrauch unterſtützt wird; ſondern es iſt damit die Erhaltung der erſchaffenen Poſſibilität gemeint. Dies hat auch Auguſtin, wiewohl er des Pelagius Behauptung von dem beſtändigen Beiſtande des Willensvermögens auf die Unterſtützung durch Geſetz und Lehre bezieht, im Sinne, wenn er ſagt: Damit es nicht ſcheint, als ob er Nichts von der Gnade geſagt habe, fügt Pelagius bei: und Gott unterſtütze die Poſſibilität ſelber immerwährend durch die Hilfe ſeiner Gnade; er ſagt nicht, ſelbſt das Wollen oder das Thuen, in welchem Falle er nicht von der apoſtoliſchen Lehre abzuweichen ſchiene, ſondern: ſelbſt die Poſſibilität, nämlich jenes von den dreien, das er in die Natur ſetzte, unterſtütze Gott immerwährend durch ſeinen Gnadenbeiſtand: ſo daß im Wollen und in der Handlung nicht deßhalb das Lob

---

[1]) Ibid.

[2]) De grat. Chr. n. 6.

ſowohl Gottes als des Menſchen beſteht, weil der Menſch ſo will, daß doch Gott ſeinem Willen die Gluth der Liebe einflößt, und der Menſch ſo handelt, daß doch Gott mitwirkt, ohne deſſen Beiſtand der Menſch was iſt? ſondern deßhalb fügte er zu dieſem Lobe auch Gott bei, weil, wenn nicht die Natur wäre, in welcher er uns erſchaffen hat, damit wir durch ſie wollen und handeln könnten, wir weder wollten, noch handelten. [1])

Hiernach beſteht die Gnadenwirkſamkeit Gottes auf den Menſchen in der Schöpfung und Erhaltung des Willensvermögens. Durch dieſe Beſtimmung erwuchs aber dem Pelagianismus eine eigenthümliche Schwierigkeit. Da ihm nämlich der freie Wille nach früheren Mittheilungen hierüber una eademque radix boni et mali iſt, ſo bezieht ſich die mit der Gnadenwirkſamkeit identiſche ſchaffende und erhaltende Thätigkeit Gottes ebenſo auf den Willen als Vermögen des Böſen wie als Vermögen des Guten und kömmt Gott ebenſo Antheil am Böſen wie am Guten zu. Dieſen Vorwurf, daß Pelagius durch ſeinen eigenthümlichen Freiheitsbegriff und die ausſchließliche Zutheilung des velle et esse an den Menſchen Gott zur poſitiven Urſache der Sünde im Menſchen machen müſſe, hat Auguſtin ſchon erhoben. Er äußert ſich über dieſen in der That wunden Fleck der pelagianiſchen Lehre von Gnade und freien Willen alſo: Einige (d. i. die Pelagianer) vertheidigen ihre Anſicht, daß das Wollen und Thuen unſer, das Können allein durch Gottes Gnade ſei, [2]) mit 1 Kor. 4, 7, indem ſie ſagen, deßhalb ſei aller gute Wille, den der Menſch habe, Gott zuzuſchreiben, weil auch dies in ihm nicht ſein könnte, wenn der Menſch ſelbſt nicht wäre; da er aber dies, daß er Etwas und daß er Menſch iſt, nur von Gott hat, warum ſollte Gott, dem Urheber, nicht auch aller gute Wille in ihm, welcher nicht wäre, wenn das nicht wäre, in welchem er nur ſein kann, zugeſchrieben werden? [3]) Aber, entgegnet Auguſtin, auf dieſe Weiſe kann man ebenſo behaupten, daß auch der böſe Wille Gott als Urheber zuzutheilen ſei, weil auch er nicht im Menſchen ſein könnte, wenn nicht der Menſch wäre, in dem er iſt; daß aber der

---

[1]) Ibid. 7: . . . ait, ipsam possibilitatem gratiae suae adjuvat semper auxilio, ut scilicet in voluntate et actione non ideo laus sit et Dei et hominis, quia sic vult homo, ut tamen Deus voluntati ejus ardorem dilectionis inspiret; et sic operatur homo, ut tamen Deus cooperetur, sine cujus adjutorio quid est homo? sed ideo ad hanc laudem adjunxit et Deum, quia nisi natura esset, in qua nos condidit, qua velle et agere possemus, nec vellemus, nec ageremus.

[2]) Auguſtin ſagt: laborant homines invenire in nostra voluntate, quid boni sit nostrum, quod nobis non sit ex Deo. Wie ſich aus dem Verfolge ergibt, hat er hiemit das posse, velle, esse im Sinne.

[3]) Ideo quidquid etiam bonae voluntatis habet homo, Deo tribuendum esse, quia et hoc in illo esse non posset, si homo ipse non esset: cum vero ut sit aliquid atque ut homo sit, non habeat nisi a Deo, cur non auctori Deo tribuatur etiam quidquid in illo est bonae voluntatis, quod non esset, nisi esset in quo esset?

enſch exiſtirt, davon iſt Gott Urheber; alſo iſt er auch Urheber ſeines
ſen Willens, welcher, wenn er nicht den Menſchen hätte, in welchem er
äre, durchaus nicht ſein könnte, eine Behauptung, die gottlos iſt (quod
fas est dicere). Wenn wir daher nicht feſthalten, daß wir nicht allein das
bitrium voluntatis, das als freies dahin und dorthin ſich neigt und zu
njenigen natürlichen Gütern gehört, von denen der Böſe auch einen böſen
ebrauch machen kann, ſondern auch den guten Willen ſelbſt, welcher zu
njenigen Gütern gehört, deren Gebrauch nicht böſe ſein kann, nur aus
ott haben können, ſo weiß ich nicht, wie wir das Wort 1 Kor. 4, 7 ver-
eidigen ſollen: Was haſt du denn, das du nicht empfangen hätteſt? Denn
nn wir einen gewiſſen freien Willen von Gott haben, welcher entweder
t oder böſe ſein kann, den guten Willen aber aus uns haben, ſo iſt das
ſſer, was von uns, als was von jenem kömmt. Iſt dies eine ganz abſurde
ehauptung, ſo müſſen ſie bekennen, daß auch der gute Wille uns von
ott zu Theil werde (divinitus adipisci). [1]) Zu dem pelagianiſchen Argu-
ent, daß das Können des Guten Sache deſſen ſei, der es gegeben und es
terſtütze, dagegen das gute Thuen, Reden oder Denken unſer ſei, weil
r all' das auch in's Böſe verkehren können, bemerkt Auguſtin: Er (Pe-
gius) ſcheute ſich alſo zu ſagen, es ſei unſer und Gottes, damit man ihm
cht entgegne: Wenn das Gute, das wir thuen, ſprechen, denken, deßhalb
wohl unſer als Gottes iſt, weil dieſer uns jenes Können geſchenkt hat, ſo
alſo auch dies, daß wir das Böſe thuen, reden, denken, ſowohl unſer als
ottes Sache, weil dieſer uns jenes Können zu beidem geſchenkt hat; und
werden wir, was ferne ſei, wie mit Gott in den guten Werken gelobt,
mit ihm in den böſen der Schuld gezeiht (culpamur). Denn jene Poſſi-
ität, die er geſchenkt hat, macht, daß wir ſowohl das Gute als das Böſe
rmögen. [2])

Die Behauptung, nur das posse ſei von Gott, und das velle et esse
ne dem Menſchen allein, ſperrt ferner den Willensact vom Willensver-
ögen ab und läßt letzteres nicht auch in erſterem mitgeſetzt ſein. Führt
ſe dualiſtiſche, auf einer falſchen Vorſtellung über das Verhältniß
iſchen der Natur und Perſönlichkeit des Geiſtes beruhende Beſtimmung, wie
ihen erwähnt wurde, auf die Leugnung jeglichen Einfluſſes des ſittlich ſo
er anders beſchaffenen Gebrauches des Willensvermögens auf dieſes ſelbſt,
iſt ihre Folge in Abſicht auf die Frage nach der Vermittlung des religiös
tlichen Lebens des Menſchen, daß ſie letzteren gleichfalls von Gott trennt
d ihn in genannter Beziehung auf ſich ſelbſt ſtellt. Denn iſt dem Men-
en alles gute Wollen und Thuen oder der gute Gebrauch des Willens-

---

[1]) De peccator. merit. et remiss. l. II, 29. 30.

[2]) De grat. Christ. n 18.

vermögens in Gesinnung und That selbsteigen, während nur das Vermögen Gottes Werk ist, so wird eben alle menschliche Gerechtigkeit als eine ohne Gott sich vollziehende aufgefaßt. Pelagius spricht dies offen aus, wenn er von den heidnischen Philosophen, welche sich durch Tugenden auszeichneten, sagt, sie hätten ohne Gott, d. h. lediglich durch den freien Willen und das natürliche Gesetz gezeigt, wie sie von Gott erschaffen worden seien; [1]) und von Job heißt es bei ihm, dieser evangelische und apostolische Mann vor dem Evangelium und vor den apostolischen Geboten, dieser Schüler der Apostel, habe, indem er die geheimen Schätze der Natur öffnete und an die Oeffentlichkeit brachte, aus sich (ex se) gezeigt, was wir alle vermögen. [2]) Julian aber lehrt, daß der Mensch durch den freien Willen von Gott emancipirt sei. [3]) Auf welche Anschauung eine solche das Verhältniß zwischen Gott und Mensch dualistisch bestimmende Theorie führt, ist klar: es ist keine andere als die des Deismus, wenn auch die Pelagianer sie nicht ausdrücklich aufstellen.

Wie sich aus der seitherigen Darstellung ergibt und im Verfolge noch mehr zeigen wird, so lassen die Pelagianer in der bisher beschriebenen Natur das ganze religiös sittliche Ziel des Menschen aufgehen und behaupten es demnach als ein natürliches. Zwar lehren sie zunächst nur dies, daß was nach Augustin der Mensch nur in Verbindung mit der Gnade, welche etwas Uebernatürliches ist, soll erreichen können, er durch die seiner Natur angebornen sittlichen Kräfte vermöge. Allein indem sie die dem Menschen ursprünglich mitgegebene Bestimmung als eine durch seine natürlichen Kräfte erreichbare und seiner Natur völlig adäquate bezeichnen, leugnen sie zugleich ihren übernatürlichen Charakter und lassen sie dieselbe blos als natürliche zu. Man sieht, auch hier in der Lehre vom bonum naturae tritt die oben schon erwähnte Grundanschauung des Pelagianismus, der Naturalismus, wieder hervor.

Folgerichtig führt die Verneinung der ursprünglichen übernatürlichen Offenbarung auf die Leugnung der zweiten oder außerordentlichen. Gleichwohl lehren die Pelagianer in Anerkennung ihrer Thatsächlichkeit dieselbe. Allein es leuchtet hier schon ein, daß sie ihr eine ganz andere Stellung und Bedeutung als wie sie das kirchliche Dogma verlangt, zuschreiben müssen. Das Nähere hierüber wird aus der folgenden Darstellung hervorgehen.

Die Gnade, welche die Pelagianer in die Natur setzen, ist unterschiedslos allen Menschen gemeinsam. Wir behaupten, sagt Pelagius, daß das Vermögen des freien Willens sich in Allen, Christen, Juden, Heiden allge-

---

[1]) Ad Demetriad. c. 3.
[2]) Ibid. c. 4.
[3]) Op. imperf. I, 78 und öfter.

mein vorfindet. In Allen ist der freie Wille gleichmäßig durch die Natur. [1]) Mit Bezug hierauf sagt Augustin: Pelagius behauptet, man dürfe von ihm nicht die Meinung haben, als ob er den freien Willen ohne Gnade Gottes vertheidige, da er ja sage, die Possibilität zu wollen und zu handeln, ohne welche wir nichts Gutes zu wollen und zu thuen vermöchten, sei uns vom Schöpfer eingepflanzt, so daß nach seiner eigenen Lehre diese Gnade als eine solche zu begreifen ist, welche den Heiden und Christen, Gottlosen und Frommen, Gläubigen und Ungläubigen gemeinsam ist. [2]) Ausschließlich konnte Pelagius die Gnade daher nicht in die Natur setzen, weil ihn dies auf die Leugnung der positiven Offenbarung, deren Wirklichkeit er ja anerkannte, geführt hätte; er mußte darunter einen das bonum naturae übersteigenden, höheren göttlichen Beistand verstehen. Als solchen bezeichnete er aber die gesammte Offenbarung als objective Heilsveranstaltung Gottes. In der näheren Bestimmung hierüber richtete er sich nach seiner später noch zu erweisenden Grundanschauung über das Wesen der Gnade, wornach sie ihm in einer moralischen Wirkung auf den Willen durch Belehrung des Verstandes besteht. Mit Bezug auf den zeitlichen Verlauf der Offenbarung bezeichnete er daher zunächst das alttestamentliche Gesetz als Gnade im Unterschiede von der Natur, d. i. der sittlichen Anlage und dem natürlichen Sittengesetze. Wie ich von Brüdern, berichtet Augustinus, vernahm, welche die Schriften der Pelagianer gelesen haben, so behaupten sie, Gottes Gnade sei darein zu setzen, daß er die Natur des Menschen so eingerichtet und geschaffen habe, daß sie durch ihren eigenen Willen das Gesetz Gottes, sei es das von Natur in das Herz geschriebene, sei es das schriftlich gegebene, erfüllen könne. Eben dieses Gesetz gehöre auch zur Gnade Gottes, weil Gott es den Menschen zum Beistande gegeben habe. [3]) Die Gnade selbst, sagt Julian, sandte das Gesetz zu Hilfe, dessen Aufgabe es war, das Licht der Vernunft, welches verkehrte Beispiele und die Gewohnheit der Sünden verdunkelten, durch manchfaltige Unterweisungen wiederum anzufachen und durch seine Einladung zu fördern. [4]) In Anerkennung der christlichen Offen-

---

[1]) De grat. Chr. n. 33: Quam liberi arbitrii potestatem dicimus in omnibus esse generaliter, in Christianis, Judaeis, atque gentilibus. In omnibus est liberum arbitrium aequaliter per naturam, sed in solis Christianis juvatur a gratia.

[2]) Ep. 186, 1.

[3]) Ep. 175, 2.

[4]) Op. imperf. I, 94: Gratiam Christi multiplicem confitemur. Primum munus ejus est, quod facti ex nihilo sumus. Secundum, quod ut viventibus sensu, ita sentientibus ratione praestamus; quae impressa est animo, ut conditoris imago doceretur (all. diceretur): ad cujus aeque respicit dignitatem arbitrii concessa libertas. Ipsi etiam gratiae beneficiorum, quae nobis praestare non desinit, augmenta reputamus. Ipsa gratia legem in adjutorium misit: ad cujus spectabat offi-

barung bezeichnete Pelagius sodann die Lehre des Evangeliums nicht blos als die über die Natur, sondern auch über das Gesetz hinausgehende Gnade. Wir setzen, sagt er, die Gnade nicht nur in das Gesetz, sondern auch in den Beistand Gottes. Es unterstützt uns nämlich Gott durch seine Lehre und Offenbarung (per doctrinam et revelationem suam), indem er die Augen unseres Herzens öffnet, uns, damit wir nicht von dem Gegenwärtigen eingenommen werden, das Zukünftige zeigt, die Ränke des Teufels kund macht und uns mit dem vielgestaltigen und unaussprechlichen Geschenke der himmlischen Gnade erleuchtet. [1]) Von der an sich richtigen Ueberzeugung geleitet, daß die christliche Lehre einen größeren moralischen Einfluß auf den Menschen übt, wenn sie nicht blos das abstracte Ideal des sittlichen Lebens aufstellt, sondern auch in ihrem Verkünder selbst in lebendiger Wirklichkeit auftritt, setzt Pelagius ferner die Gnade in das Beispiel Christi. Die Pelagianer, schreibt Augustin, pflegen zu behaupten, daß uns Christus zum Nichtsündigen Beistand dadurch gewährt habe, daß er selbst durch gerechtes Leben und durch rechtes Lehren uns ein Beispiel hinterließ. [2]) Pelagius selbst sagt, das unter dem alten Gesetze sündigende Volk, welches unter der Person des einen Menschen Röm. 7, 15. 23 gemeint sei, müsse von diesem Uebel der Gewohnheit durch Christus befreit werden, welcher den an ihn Glaubenden zuerst alle Sünden durch die Taufe nachlasse, sodann durch Nachahmung seiner Person zur vollkommenen Heiligkeit anspornе und die Gewohnheit der Laster durch das Beispiel der Tugenden besiege. [3]) Desgleichen bezeichnet Julian gegenüber dem Beispiele Adams, durch dessen Nachahmung in der Uebertretung ein Jeder sündig wird, Christus als das Beispiel, durch dessen Nachahmung in der Heiligkeit die Menschen die Belohnungen der Tugend verdienen. [4]) Dieses Beispiel Christi bezeichnet Pelagius als die eigentliche christliche Gnade, [5]) Julian aber als die Fülle der Gnade, weil es uns durch die höchste Form der Offenbarung Gottes, durch die Incarnation seines Sohnes, vermittelt sei. Zur Fülle der Gnade, d. i. des göttlichen Wohlwollens, sagt letzterer, welches den Dingen den Ursprung gab, gehörte es,

---

cium, ut rationis lumen, quod pravitatis exempla hebetabant et consuetudo vitiorum, multimodis eruditionibus excitaret, atque invitatu suo foveret.

[1]) De grat. Chr. n. 8.

[2]) Ibid. n. 2.

[3]) Ibid. n. 43.

[4]) Op. imperf. II, 146, wo er zu Röm. 5, 19 interpretirt: ut sicut nemo praemia virtutis meretur, nisi qui ad ea, post incarnationem tamen Christi, sanctitatis ejus imitatione contenderit, ita in Adam praevaricator nemo teneatur, nisi qui in transgressione legis primi hominis imitatione deliquerit.

[5]) De grat. Chr. n. 45 sagt Augustin von ihm: adjutorium autem gratiae, quae proprie gratia nuncupatur, in Christi esse arbitratur exemplo.

daß das Wort Fleisch wurde und unter uns wohnte. Da nämlich Gott von seinem Bilde Gegenliebe verlangte, machte er kund, wie er Alles in unschätzbarer Liebe gegen uns gethan habe, damit wir ihn, wenn auch spät, wieder liebten, ihn, der seine Liebe gegen uns erweisend seines eigenen Sohnes nicht schonte, sondern ihn für uns dahin gab mit der Verheißung, daß wenn wir in der Folge seinem Willen gehorsam sein wollten, er uns zu Miterben seines Einziggebornen machen würde. [1])

Vorstehende an sich wahre Behauptung, daß die Gnade Gottes im Unterschied von der Natur zunächst in den dem Menschen dargebotenen äußeren Heilsmitteln des Gesetzes, der Lehre des Evangeliums und des Beispieles Christi bestehe, läßt sich nicht gehörig würdigen, ohne daß man die eigenthümliche Ansicht des Pelagianismus über die göttliche Heilsöconomie kennen lernt.

Da nach früheren Erklärungen dem Pelagius das bonum naturae in sittlichen Dingen selbstgenügend ist und er keine Verschlimmerung desselben durch die adamitische Sünde kennt, so entsteht sofort die Frage, warum überhaupt das Gesetz geoffenbart wurde, und was seinen Eintritt in die Welt veranlaßte. Pelagius gibt hierauf folgende Antwort. Damals, d. h. anfangs, wurde der Schöpfer unter Leitung der Vernunft erkannt, und wie man leben sollte, trug man geschrieben im Herzen, nicht durch das Gesetz des Buchstabens, sondern der Natur. Aber nachdem die Sitten sich verschlechtert hatten und als die bereits verunstaltete Natur anfing nicht mehr zu genügen, wurde zu ihr das Gesetz hinzugefügt, damit sie durch es wie durch das Mondlicht, nachdem sie vom Roste gereinigt worden, ihrem früheren Glanze zurückgegeben würde. [2]) Anderswo sagt er: So lange der Gebrauch der noch frischen Natur von Statten ging und noch keine lange Uebung im Sündigen die menschliche Vernunft so zu sagen in eine Art Finsterniß eingehüllt hatte, ward die Natur ohne Gesetz gelassen, und erst nachdem sie in zu vielen Lastern vergraben und so zu sagen vom Roste der Unwissenheit befleckt war, legte der Herr die Feile des Gesetzes an sie, damit sie

---

[1]) Op. imperf. I, 94 (Fortsetzung der obigen Stelle): Ad istius ergo gratiae, i. e. divinae benevolentiae, quae rebus caussam dedit, plenitudinem spectavit, ut verbum caro fieret et habitaret in nobis (Joh. 1, 14). Reposcens enim Deus ab imagine sua amoris vicem, palam fecit quam totum in nos inaestimabili egisset affectu, ut vel sero redamaremus eum, qui commendans caritatem suam nobis, filio suo non pepercit, sed pro nobis illum tradidit (Rom. 5, 8): pollicens quia si voluissemus deinceps voluntati ejus obedire, unigeniti sui praestaret nos esse cohaeredes (Rom. 8, 32. 17).

[2]) Aug. De peccat. origin. n. 30: Tunc enim duce ratione cognoscebatur creator, et quemadmodum esset vivendum, scriptum gerebatur in cordibus non lege litterae, sed naturae. Verum vitiatis moribus, inquiunt, ubi coepit non sufficere natura jam decolor, lex ei addita est, qua, velut luna, fulgori pristino detrita rubigine redderetur.

durch seine häufige Ermahnung gereinigt würde und wiederum zu ihrem (ursprünglichen) Glanze gelangen könnte. [1]) Also die Ueberhandnahme der Sünde ist die Veranlassung des Eintrittes des Gesetzes in die Menschheit.

In beiden Stellen ist aber zugleich auch die Bedeutung und der Zweck des Gesetzes, um dessen willen es geoffenbart worden, angegeben: es sollte eben die durch die Gewohnheit des Sündigens so zu sagen verschüttete und von den Rostflecken der Unkenntniß überzogene Natur reinigen und auf ihren ursprünglichen Zustand zurückführen, nicht aber, wie man behauptete, sie über ihren ursprünglichen Zustand erhöhen. [2]) Pelagius setzt demnach die Wirkung des Gesetzes in die Rechtfertigung. Wir loben, sagt er, auch Gott den Urheber unserer Rechtfertigung deßhalb, weil er das Gesetz gegeben hat, durch dessen Betrachtung wir wissen, wie wir leben sollen. [3]) Derselben Ueberzeugung ist Julian. Wir bekennen, sagt er mit andern pelagianisch gesinnten Bischöfen in einem nach Thessalonik gerichteten Briefe, daß auch das alte Gesetz nach dem Apostel Röm. 7, 12 gerecht, heilig und gut war, welches denen, die seine Gebote beobachteten und im Glauben gerecht lebten, so wie den Propheten und Patriarchen und allen Heiligen das ewige Leben gewähren konnte. [4]) Es ist diese von der wahren heilsöconomischen Bedeutung des Gesetzes abweichende Ansicht eine vom pelagianischen Systeme geforderte und in ihm selbst begründete. Wenn nämlich Adams Sünde keine moralische Verschlimmerung seiner Nachkommen nach sich zog, der freie Wille diesen vielmehr in derselben Kraft wie Adam selbst vor der Sünde zukömmt, so ist es dem Menschen möglich, das Gesetz vollständig zu erfüllen und muß sein Ziel die Verwirklichung der gottgefälligen Gerechtigkeit sein; von einer Unzulänglichkeit desselben zur Rechtfertigung wegen der dem Menschen von Geburt aus innewohnenden Sünde, und davon, daß es nur Erkenntniß der Sünde

---

[1]) Ep. ad Demetr. c. 8: Nec illud est parvum argumentum ad comprobandum naturae bonum, quod illi primi homines per tot annorum spatia absque ulla admonitione legis fuerunt: non utique quod Deo aliquando creaturae suae cura non fuerit: sed quia se talem sciebat hominum fecisse naturam, ut eis pro lege ad exercendam justitiam sufficeret. Denique quamdiu recentioris adhuc naturae usus viguit, nec humanae rationi velut quandam caliginem longus usus peccandi obduxit, sine lege dimissa est natura, ad quam dominus, nimiis jam vitiis obrutam, et quadam ignorantiae rubigine infectam, limam legis admovit, ut hujus frequenti admonitione expoliretur et ad suum posset redire fulgorem.

[2]) Jacobi, die Lehre des Pelagius S. 65. Diese dem innersten Wesen des Pelagianismus widersprechende Behauptung hat ihren Grund in der unhaltbaren Vorstellung, Pelagius habe sich in seiner Gnadenlehre bestimmen lassen durch die (allerdings bei den Griechen vorkommende) Ansicht, die Erlösung bestehe in der Vollendung der unvollkommen geschaffenen Natur des Menschen.

[3]) De spirit. et liter. n. 14.

[4]) Contra duas epp. Pelagianor. IV, 10.

zu bewirken vermöge und daher einen auf die wahrhaft erlösende Gnade nur vorbereitenden Charakter habe, kann keine Rede sein. Vielmehr schien Julian eine solche Anschauung über die Stellung des Gesetzes in der göttlichen Heilsöconomie nur die verkehrte Lehre zu enthalten, daß dasselbe nicht gegeben worden sei, um die gegen es Gehorsamen zu rechtfertigen, sondern damit es Ursache schwererer Sünden würde, [1]) eine Ansicht, die auf den manichäischen Irrthum führe, der hl. Geist sei als Beistand der Tugend nicht im alten Testament gewesen. [2]) Als Ausfluß der göttlichen Gnade mußte die Aufgabe (officium) des Gesetzes darin bestehen, das durch die Beispiele der Bosheit und die Gewohnheit der Sünden verdunkelte Licht der Vernunft aufzuhellen und den Willen positiv zu fördern. [3])

Wenn das Gesetz für sich schon im Stande ist, die sündig gewordene menschliche Natur zu ihrem ursprünglichen Glanze zurückzuführen, wie und warum, muß man fragen, kam es zum Evangelium? Der Pelagianismus antwortet hierauf: Konnte das Gesetz auch für sich schon die Menschheit in dem vor der Sünde Adams vorhandenen Zustande restauriren, so erreichte es diese Wirkung in der That doch nicht in Allen, sondern nur in verhältnißmäßig Wenigen, im Ganzen und Allgemeinen also nicht, und über die sittlichen Leistungen der auf sich selbst gestellten Natur kam der Mensch unter dem Gesetze nicht hinaus. Ungeachtet des Gesetzes, sagt Pelagius, wurden nach Röm. 7, 15—23 die unter ihm Lebenden durch die zu mächtige Gewohnheit der Sünden wie von einer Art Nothwendigkeit zu sündigen festgehalten und, obgleich sie mit dem Willen nach dem Guten strebten, doch zufolge der Gewohnheit in Sünde gestürzt. [4]) Sollte also die durch das Gesetz versuchte aber erfolglos angestrebte Restauration der Menschheit gelingen, so mußte es zu einer höheren Offenbarung als im alten Testamente kommen, und sie erfolgte in Jesu Christo, durch dessen Lehre und Beispiel der Mensch im Besitze jener Gnade ist, die ihm gewährt, was das Gesetz ihm versagte. Nachdem die zu große Gewohnheit des Sündigens, sagt Pelagius, überhand genommen hatte, zu deren Heilung das Gesetz zu wenig vermochte, kam Christus der so zu sagen hoffnungslosen Krankheit nicht durch seine Schüler sondern unmittelbar selbst als Arzt zu Hilfe. [5])

Wie man sieht, so setzt Pelagius, um den Uebergang zum Evangelium

---

[1]) Ibid. III, 2.

[2]) Ibid. 6.

[3]) Op. imperf. I, 94. S. den Text der Stelle oben S. 351 Anm. 4.

[4]) De grat. Chr. n. 43.

[5]) De peccat. origin. n. 30: (Fortsetzung der oben S. 353 Anm. 2 unterbrochenen Stelle): Sed postea quam nimia peccandi consuetudo praevaluit, cui sanandae lex parum valeret, Christus advenit, et tamquam morbo desperatissimo, non per discipulos, sed per se ipsum medicus ipse subvenit.

und dieses in seinem Unterschiede von dem Gesetze zu gewinnen, letzteres in seinen sittlichen Wirkungen auf den Menschen der Natur gleich und hebt so den anfangs gemachten Unterschied zwischen dem Leben des Menschen unter der Natur und jenem unter dem Gesetze auf. Daß er sich in der That dieser Confusion schuldig machte, beweist sein Brief an P. Innocenz, in dem es heißt: Wir behaupten, daß wir einen zum Sündigen und Nichtsündigen unversehrten freien Willen haben, welcher in allen guten Werken stets durch göttliche Hilfe unterstützt wird. Von diesem Vermögen des freien Willens behaupten wir, daß es in Allen gemeinsam sei, in Christen, Juden und Heiden. In allen ist der freie Wille in gleicher Weise durch die Natur, aber in den Christen allein wird er von der Gnade unterstützt. In jenen ist das Gut der Natur entblößt und schutzlos, in denen aber, die zu Christus gehören, wird es durch Christi Beistand geschützt. [1]) Auf dieselbe Weise nur vermag auch Julian das Hinzukommen der Gnade zum Gesetze, das er für zulänglich ausgegeben hatte, zu erklären. Gott, sagt er, hat durch den Reichthum seiner Erbarmung bewogen, dem verzweifelten Zustande der Menschheit eine wirksamere Arznei als gewöhnlich (d. h. als das Gesetz) dargeboten, in der Absicht, sich diejenigen, welche er nicht durch seine Gebote gebessert hatte, durch Wohlthaten zu verpflichten und so für die Zukunft Gehorsam (devotionem) zu erlangen, so daß er die begangenen Sünden nicht anrechnete; und auf daß die Menschen in der Folge sich bestrebten, die Gerechtigkeit zu bewahren, welche sie auf dem kurzen Wege des Glaubens (compendio credulitatis) erlangt hatten. Der Ueberfluß der vorhergehenden Sünden also erheischte die Hilfe der so sehr überfließenden Barmherzigkeit. Denn wäre der Reichthum der Barmherzigkeit nicht so groß gewesen, so würde kein anderes Mittel (disciplina) so schwere Krankheiten heilen. [2])

Den eigentlichen Geist, der in diesen Bestimmungen weht und der sie eingegeben hat, lernen wir aber erst recht kennen, wenn wir nach dem Verhältnisse fragen, in welches die Pelagianer das Gesetz und Evangelium zur Natur setzen. Aus dem Beispiele all' derer, sagt Pelagius, welche von dem natürlichen Sittengesetze Gebrauch machten und in der Zeit von Adam bis Moses ein heiliges und gottgefälliges Leben geführt haben, magst du leicht einsehen, wie groß das Gut der Natur ist, da du damit beweisest, daß sie statt des Gesetzes die Gerechtigkeit gelehrt habe. [3]) Im Verhält-

---

[1]) De grat. Chr. n. 33. 34: In illis nudum et inerme est conditionis bonum. In his vero, qui ad Christum pertinent, Christi munitur auxilio.

[2]) Op. imperf. II, 222.

[3]) Ad Demetr. c. 4: Hac lege usi sunt omnes, quos inter Adam atque Mosen sancte vixisse atque placuisse Deo, scriptura commemorat. Quorum tibi exempli caussa aliqui proponendi sunt: ut facile intelligas, quantum sit naturae bonum, cum eam legis vice docuisse justitiam probaveris.

nisse zum Gesetze also ist die Natur vollkommen sufficient. Auch das, sagt er an einer andern Stelle, ist kein geringes Argument zum Beweise der Güte der Natur, daß jene ersten Menschen (Enoch, Abel, Noe, Loth) so viele Jahre hindurch ohne alle Ermahnung des Gesetzes waren: nicht als ob Gott einmal für seine Creatur keine Sorgfalt gehabt hätte, sondern weil er wußte, daß er die Natur der Menschen so gemacht habe, daß sie ihnen statt des Gesetzes zur Ausübung der Gerechtigkeit genügte. [1]) Hiernach gab also Gott durch das Gesetz den Menschen Nichts, wozu sie nicht auch aus sich Kraft ihrer sittlichen Anlage gelangen konnten, und es ist das Gesetz einmal nur ein an sich der Natur äquivalentes Ersatzmittel derselben, sodann aber ein wiewohl durch die Sünde veranlaßtes, doch kein nothwendiges, vielmehr nöthigenfalls auch entbehrliches Hilfsmittel der sittlichen Natur des Menschen; denn was jenen Wenigen möglich war, nämlich durch das natürliche Sittengesetz heilig und Gott wohlgefällig zu leben, vermochten auch alle Andern ungeachtet der sie beherrschenden Macht der Sündengewohnheit, wenn sie nur gewollt hätten.

Wie das Gesetz, gerade so verhält sich auch das Evangelium zur Natur. Wenn die Menschen, sagt Pelagius, ohne Gott, d. h. ohne alle übernatürliche Offenbarung zeigen, wie sie von Gott erschaffen worden sind, so siehe, was Christen thuen können, deren Natur und Leben durch Christus eines Bessern belehrt worden ist und welche auch durch die Hilfe der göttlichen Gnade unterstützt werden. [2]) Wenn selbst vor dem Gesetze und lange vor der Ankunft des Herrn unseres Erlösers Einige nach dem Berichte der Bibel gerecht und heilig gelebt haben, wie viel mehr muß man glauben, daß wir dies nach der Erleuchtung seiner Ankunft vermögen, die wir durch Christi Gnade belehrt und in den bessern Menschen wiedergeboren sind und durch sein Blut versöhnt und gereinigt und durch sein Beispiel zur vollkommenen Gerechtigkeit aufgefordert besser als jene sein sollen, die vor dem Gesetze gewesen sind, besser auch als jene, die unter dem Gesetze waren, nach dem Worte des Apostels Röm. 5, 14: Die Sünde soll nicht mehr über euch herrschen, denn nicht seid ihr unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade. [3]) Was also das Evangelium zu leisten vermag, dasselbe kann auch die Natur erreichen. Job, sagt Pelagius, ist ein Mann des Evangeliums vor dem Evangelium, ein apostolischer Mann vor den Geboten der Apostel, ein Schüler

---

[1]) Ibid c. 8. S. den Text der Stelle oben S. 354 Anm. 1.

[2]) Ad Demetr. c. 3.

[3]) Ibid c. 9: Nam si etiam ante legem (ut diximus) et multo ante domini nostri salvatoris adventum, juste quidam vixisse et sancte referantur: quanto magis post illustrationem adventus ejus nos id posse credendum est, qui instructi per Christi gratiam et in meliorem hominem renati sumus: qui sanguine ejus expiati atque mundati, illiusque exemplo ad perfectam justitiam incitati meliores illis esse

der Apostel gewesen, weil er dadurch, daß er die verborgenen Schätze der Natur öffnete und an's Licht brachte, aus sich zeigte, was wir Alle vermögen. [1]) Auch Joseph hat durch sein Benehmen gegen Putiphar und seine Brüder das apostolische Gebot noch unter dem Gesetze der Natur erfüllt. [2]) Umgekehrt also bringt das Evangelium nicht mehr zu Stande als was die Natur an sich auch vermag; und wie das Gesetz, so ist daher auch das Evangelium ein Lückenbüßer des natürlichen Sittengesetzes. Eine wesentliche Superiorität des Gesetzes über die Natur und des Evangeliums über das Gesetz oder einen innerwesentlichen Unterschied der Natur von dem Gesetze und Evangelium kennt Pelagius nicht. Dem widerspricht keineswegs die in obigen Stellen ausgesprochene Behauptung, daß der Christen Natur und Leben durch Christus eines Bessern (als die Menschen ohne Gott, d. i. im Stande der Natur) belehrt worden sei, daß wir durch Christus Gnade in den bessern Menschen wiedergeboren seien, und als durch sein Blut versöhnte und gereinigte und durch sein Beispiel zur vollkommenen Gerechtigkeit aufgemunterte besser als jene vor und unter dem Gesetze sein sollen. Denn nach dem ganzen Zusammenhange seiner Lehre meint Pelagius mit dem sittlichen Leben unter der Natur und dem Gesetze, das er im Verhältnisse zu dem unter dem Evangelium als geringer bezeichnet, nicht das an sich mögliche sondern zur wirklichen Erscheinung gekommene, und kann er also damit nur sagen wollen, daß die Christen unter Benützung der reicheren Gnadenmittel besser werden sollen als es die Menschen unter der Natur und dem Gesetze geworden sind, wiewohl sie, wenn sie nur gewollt hätten, ebenso gut werden konnten.

Wirft man einen prüfenden Blick auf diese pelagianische Lehre von Natur, Gesetz und Evangelium, und greift man zunächst den Punkt heraus, daß das Gesetz für sich schon Gerechtigkeit bewirken könne, so verhält es sich mit der Eintheilung der in der Heilsöconomie zu unterscheidenden Perioden anders als nach der wahren christlichen Anschauung hierüber. Wenn das Gesetz an sich im Menschen dasselbe erreichen kann, was das Evangelium, so gibt es, wie schon Augustin entgegengehalten hat, drei verschiedene Zeiten in der göttlichen Heilsveranstaltung, nämlich die Periode der Natur von Adam bis Moses, die des Gesetzes von Moses bis Christus, und der Gnade seit Christus, von denen

---

debemus, qui ante legem fuerunt; meliores etiam quam fuerunt sub lege, dicente Apostolo: peccatum in vobis jam non dominabitur, non estis enim sub lege, sed sub gratia.

[1]) Ibid. c. 7: qui aperiens occultas divitias naturae et in medium proferens, ex se, quid omnes possimus, ostendit: docuitque, quantus sit ille thesaurus animae, quem nos sine usu possidemus, et quod proferre nolumus, nec habere nos credimus.

[2]) Ibid. c. 6.

jede für sich unabhängig und selbstständig ist. [1]) Es wird also das alte Testament von dem neuen getrennt und letzterem gleichgesetzt. In der That lehrte auch Cälestius, das Himmelreich sei auch im alten Testament verheißen, was in seinem Sinne nicht blos besagen will, in Aussicht gestellt, sondern wie im neuen Testamente erreichbar, wie sich aus einer andern These desselben klar genug ergibt, daß nämlich das Gesetz ebenso zum Himmelreich führe, wie das Evangelium. [2]) Zwar Pelagius, zu Diospolis über diese Behauptung seines Schülers zu Rede gestellt, gab die Erklärung ab: es lasse sich dieselbe aus der Schrift beweisen; die Häretiker jedoch leugneten sie zur Beeinträchtigung des alten Testaments. Er aber habe, der Auctorität der Schrift folgend, gesagt, daß im Propheten Daniel (7, 18) geschrieben stehe: Die Heiligen werden das Reich des Allerhöchsten empfangen. [3]) Allein es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Pelagianer mit dem zu Diospolis incriminirten Lehrsatze des Cälestius die Gleichsetzung des alten Testamentes mit dem neuen im Sinne hatten, und daß der kluge und vorsichtige Pelagius mit der gegebenen Antwort, in welcher er seine Lehre durch den Gegensatz zu häretischen Ansichten zu rechtfertigen suchte, nur seine eigentliche Ueberzeugung maskirte, um dem Anathem der Synode zu entgehen. Gewiß ist, wie Marcion und Manes das alte Testament unterschätzten, so überschätzten es die Pelagianer gegenüber dem neuen, und wie jene es dadurch beeinträchtigten, daß sie es als Offenbarung des guten und höchsten Gottes verneinten, so thaten diese dem neuen Testamente Unrecht, indem sie es dem alten gleich setzten. [4]) Worin aber das von den Pelagianern dem Evangelium zugefügte Unrecht näher bestehe, ist klar. Wenn die alttestamentliche Heilsöconomie Bedeutung und Kraft schon für sich selbst und nicht erst im wesentlichen Zusammenhange mit der neutestamentlichen hat, in welcher jene als Verheißung ihre Erfüllung findet, oder subjectiv ausgedrückt, wenn der Mensch durch das Gesetz an sich schon werden kann, was er nach der richtigen Anschauung durch es nur im Glauben an die verheißene Gnade in Christo wird, so wird das gesammte Christenthum annullirt. Hören wir darüber Augustin, welcher diesen wunden Fleck im Pelagianismus mehrmals und ausführlich zum Gegenstand einer einschneidenden Kritik gemacht hat. Durch diese Lehre (von den drei Zeiten), sagt er, wagen es die Pelagianer, die alttestamentlichen

---

[1]) De peccat. origin. n. 30: Non igitur, sicut Pelagius et ejus discipuli, tempora dividamus, dicentes, primum vixisse justos homines ex natura, deinde sub lege, tertio sub gratia.

[2]) De gestis Pelag. n. 65: Quod lex sic mittat ad regnum, quemadmodum et Evangelium.

[3]) Ibid. n. 13.

[4]) Ibid. n. 14. 15.

Gerechten von der Gnade des Mittlers auszuschließen, als ob der Mensch Christus Jesus nicht der Mittler zwischen Gott und jenen Menschen gewesen sei, weil er noch nicht im Schooße der Jungfrau Fleisch angenommen hatte und noch nicht Mensch war, da jene Gerechten existirten. Verhielte es sich also, so würde der Apostel keineswegs sagen: Durch einen Menschen ist der Tod, und durch einen Menschen die Auferstehung der Todten; wie nämlich in Adam Alle sterben, so werden auch in Christo Alle lebendig gemacht werden (1 Kor. 15, 21. 22). Bedurften jene alten Gerechten, weil nach dem eitlen Gerede der Pelagianer ihre Natur sich genügte, des Menschen Christus als Mittler nicht, durch den sie mit Gott versöhnt wurden, so werden sie auch nicht in demjenigen lebendig gemacht werden, zu dessen Leib und Glieder (zufolge seiner Menschwerdung wegen der Menschen) sie nicht gehören. Wenn aber, wie die Wahrheit durch ihre Apostel spricht, gleich wie in Adam Alle sterben, so auch in Christus Alle lebendig gemacht werden, weil durch jenen Menschen der Tod, durch diesen Menschen Auferstehung der Todten ist, welcher Christ mag dann noch zu zweifeln wagen, daß auch jene Gerechten, welche in den früheren Zeiten des Menschengeschlechtes Gott gefallen haben, deßhalb zur Auferstehung des ewigen Lebens, nicht des ewigen Todes gelangen werden, weil sie in Christo lebendig gemacht werden, daß sie aber deßhalb in Christo wieder belebt werden, weil sie zum Leibe Christi gehören, und deßhalb zum Leib Christi gehören, weil auch ihr Haupt Christus ist, Christus ihr Haupt aber deßwegen ist, weil ein Mittler Gottes und der Menschen ist, der Mensch Christus Jesus? Dies wäre er für sie nicht gewesen, wenn sie nicht an seine Auferstehung durch seine Gnade geglaubt hätten. Und wie konnte dies geschehen, wenn sie von seinem künftigen Kommen im Fleische nichts gewußt, und nicht aus diesem Glauben gerecht und fromm gelebt hätten? Denn wenn ihnen die Incarnation Christi deßhalb nichts nützte, weil sie noch nicht erfolgt war, so nützt uns auch das Gericht Christi über die Lebendigen und Todten nicht, weil es noch nicht erfolgt ist. Wenn wir aber durch den Glauben an dieses noch nicht erfolgte, sondern erst künftige Gericht zur Rechten Christi stehen werden, so sind wahrlich jene durch den Glauben an diese damals noch nicht geschehene, sondern zukünftige Menschwerdung Glieder Christi. Denn man darf nicht meinen, daß den alten Gerechten allein die Gottheit Christi, welche ewig war, und nicht auch die geoffenbarte Menschheit desselben, welche noch nicht war, genützt habe. [1]) Dieselbe Polemik führte Augustin gegen Julian, welcher die Behauptung aufstellte, daß die Heiligen des alten Testamentes in vollkommener Gerechtigkeit von hinnen ins ewige Leben hinübergegangen seien, d. h. durch das Streben nach Tugend alle Sünden abgelegt hätten, weil auch jene, von denen wir

[1]) De peccat. origin. n. 31. 32.

lesen, daß sie in Etwas gesündigt, sich nachher doch, wie wir vernommen, gebessert hätten. Magst du, entgegnet Augustin, die alttestamentlichen Gerechten wegen noch so großer Tugend rühmen, so hat sie doch nur der Glaube an den Mittler, welcher zur Vergebung der Sünden sein Blut vergossen hat, beseligt. Denn ihre Stimme lautet: Ich glaubte, weßhalb ich gesprochen habe. Ps. 115, 1. Daher sagt auch der Apostel Paulus 2 Kor. 4, 13: Denselben Geist des Glaubens habend nach dem Schriftworte: Ich glaubte, daher ich gesprochen habe, glauben auch wir, weßwegen auch wir reden. Was bedeutet der Ausdruck „denselben Geist" anders als eben den Geist, welchen auch jene Gerechten hatten, welche solches sprachen? Auch der Apostel Petrus sagt Apg. 15, 10. 11: Was wollt ihr den Heiden ein Joch auflegen, das weder wir noch unsere Väter zu tragen vermochten? Aber durch die Gnade des Herrn Jesu Christi glauben wir selig zu werden, wie auch jene. Das wollt ihr Feinde dieser Gnade nicht, daß man glaubt, die Alten seien durch dieselbe Gnade Christi selig geworden: vielmehr vertheilt ihr die Zeiten nach Pelagius, in dessen Schriften man dies liest; und sagt, vor dem Gesetze seien sie durch die Natur selig geworden, sodann durch das Gesetz, zuletzt durch Christus, als ob den Menschen der beiden früheren Zeiten, nämlich vor dem Gesetze und während des Gesetzes, das Blut Christi nicht nothwendig gewesen sei; und macht so zu nichte das Wort: Ein Gott, ein Mittler Gottes und der Menschen, der Mensch Christus Jesus. [1])

Also zu nichte gemacht wird das Evangelium durch das Gesetz nach der Bedeutung, welche ihm der Pelagianismus gibt. Indem nun die Pelagianer aber die christliche Offenbarung gleichwohl anerkennen, müssen sie ihr eine vom kirchlichen Dogma abweichende Bedeutung zuschreiben. Kann der Mensch durch das Gesetz dasselbe werden was durch das Evangelium, so ist der Eintritt des letzteren in die Geschichte keine Nothwendigkeit mehr, ist es selbst also nur etwas Zufälliges: denn wenn es auch geoffenbart wurde, weil die Menschen unter dem Gesetze nicht geworden sind, was sie sollten, so konnten sie es doch durch es und ohne Evangelium werden. Diese Folgerung erstreckt sich aber noch viel weiter. Pelagius behauptet, nicht blos unter dem Gesetze, sondern selbst unter der Natur konnte der Mensch dieselbe religiös sittliche Bestimmung erreichen, wie unter dem Evangelium. In der That hätten ja Manche christlich und apostolisch vor Christus und den Aposteln gelebt. Vermochten dies alle Menschen durch die Natur, wenn sie nur wollten, so ist die gesammte übernatürliche Offenbarung keine Nothwendigkeit für den Menschen, hat sie vielmehr auch nur eine zufällige Bedeutung und ist sie sonach von Pelagius lediglich in ihrer Wirklichkeit

[1]) Contra duas epp. Pelagianor. l. I, 39.

anerkannt. Die Lehre von der Erlösung der Menschheit durch Gott in Christo ist dem Pelagianismus daher kein wesentliches Hauptstück in der Dogmatik und ist ihr nicht als ein integrirendes Moment eingegliedert, sondern eben lediglich darin untergebracht.

Derselben Ansicht huldigt im Grunde auch Julian. Zwar macht er die Offenbarung gerade nicht wie Pelagius zum Lückenbüßer der Natur. Ausdrücklich erklärt er, daß die von Christus gebrachte Gnade nicht überflüssig sei, [1]) und zeiht denjenigen der Lüge, der ihm die Lehre zuschiebt, daß dem Menschen zur wahren Gottesverehrung die Freiheit des Willens ohne göttliche Gnade genüge. Da die Verehrung Gottes, führt er aus, auf vielfache Weise verstanden wird und theils in der Beobachtung der Gebote, theils in der Verwünschung der Laster, in der Einfalt des sittlichen Wandels, in der Ordnung der Mysterien und in der Tiefe der Dogmen besteht, denen der christliche Glaube wie bezüglich der Trinität oder der Auferstehung und vieler anderer ähnlicher folgt: wie wäre es möglich, daß wir behaupten, ohne Beistand Gottes sei der freie Wille zu seiner Verehrung genügend? Und zum Beweise, daß es ihm hiemit Ernst sei, fügt er bei, daß die Freiheit des Willens auf all' das, was in den Dogmen und Mysterien der Offenbarung enthalten sei, durch sich selbst nicht gelangen könne, wiewohl nach dem Zeugnisse des Heidenlehrers die natürliche Vernunft lehren konnte, daß weder Idole verehrt, noch Gott, welcher als Schöpfer der Welt selbst bekannt ward, gering geachtet werden dürften. [2]) Es ist dies eine von tiefer Sachkenntniß zeugende Bemerkung, indem in der That die Ansicht, welche die Offenbarung für ein bloßes Surrogat der Natur hält, folgerichtig die andere in sich schließt, daß die Offenbarung dem Menschen nichts mittheile, worauf er nicht auch durch sich selbst gelangen könnte, und auf die Vorstellung von der Sufficienz der Natur führt. Allein mit all' diesen Ver-

---

[1]) Op. imperf. I, 106: gratia quae a Christo provisa est, supervacua non est.

[2]) Ibid. III, 106: Quod enim ais, ad colendum recte Deum sine ipsius adjutorio, dici a nobis, sufficere unicuique libertatem arbitrii, omnino mentiris. Cum enim cultus Dei multis intelligatur modis, et in custodia mandatorum, et in exsecratione vitiorum, et in simplicitate conversationis, et in ordine mysteriorum, et in profunditate dogmatum, quae de Trinitate vel de resurrectione, multisque aliis similibus fides Christiana consequitur: qui fieri potest, ut nos in confuso dicamus, sine adjutorio Dei liberum arbitrium sufficiens ad ejus esse culturam, cum legamus in Evangelio (Matth. 11, 25. 26) dicentem Dominum: Confitebor tibi, Pater Domine coeli et terrae, qui abscondisti haec a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis, ita Pater, quoniam sic fuit beneplacitum ante te? Cum utique ista omnia, tam quae dogmatibus, quam quae mysteriis continentur, libertas arbitrii per se non potuerit invenire: quamvis ut nec idola colerentur, nec Deus qui innotescebat mundi ipsius conditor sperneretur, magistro gentium teste, docere potuerit ratio naturalis.

sicherungen kann Julian doch nicht gemeint sein, die Nothwendigkeit der Gnade Christi zur Vollbringung des wahrhaft gottgefälligen Guten schlechthin auszusprechen, weil er ja die Lehre perhorrescirt, daß der Mensch ohne Gnade nichts Gutes thuen könne. Er kann also mit seinen Behauptungen sich nur auf dem Standpunkt der Anerkennung der Wirklichkeit der Gnade, respective der Offenbarung Christi bewegen. Und in der That sagt Julian gegenüber der Beschuldigung, daß er den freien Willen für sufficient erkläre, auch nur: Wir behaupten, daß der Mensch von Gott mit freiem Willen erschaffen werde und daß er durch unzählige Arten von der göttlichen Gnade unterstützt werde.[1]) Demnach kann die Erklärung, die Gnade Christi sei nicht überflüssig, nur den positiven Sinn haben, sie sei nützlich, worauf auch Augustin den Werth der Julian'schen Assertionen der Anerkennung der Gnade Christi mit aller Klarheit zurückführt, wenn er sagt: Indem ihr nicht Alle, sondern Viele entweder durch Adam verdammt oder durch Christus erlöst wissen wollt, seid ihr in horrender Verkehrtheit feindselig gegen die christliche Religion. Wenn nämlich einige ohne Christus gerettet und einige ohne Christus gerechtfertigt werden, so ist also Christus umsonst gestorben. Denn es gab, wie ihr wollt, in der Natur, dem freien Willen, dem natürlichen oder geschriebenen Gesetze, auch ein anderer Modus, durch den diejenigen, welche wollten, selig und gerecht sein konnten. Die gerechten Ebenbilder Gottes aber, wer, außer ein ungerechter, würde sie vom Reiche Gottes abhalten? Hier sagst du vielleicht: Aber leichter durch Christus. Könnte aber dann nicht auch vom Gesetze gesagt werden: Es ist durch das Gesetz Gerechtigkeit, aber leichter durch Christus? Und doch sagt der Apostel Gal. 2, 21: Wenn durch das Gesetz Gerechtigkeit ist, so ist Christus umsonst gestorben. Deßhalb ist außer dem einen Mittler Gottes und der Menschen, dem Menschen Christus Jesus, unter dem Himmel kein anderer Name, in dem wir selig werden könnten (1 Tim. 2, 5. Apg. 4, 12). Und deßhalb ist gesagt: In Christus werden Alle lebendig werden, denn in ihm hat Gott Allen den Glauben bestimmt, indem er ihn von Todten erweckte (1 Kor. 15, 22. Apg. 17, 31). Euer Dogma aber wagt durch die Predigt von der schuldlosen Natur und der Macht des freien Willens und des Gesetzes, sei es des natürlichen oder des durch Moses gegebenen, einzureden, daß es wenn auch nützlich doch nicht nothwendig sei, wegen des ewigen Heiles zu Christus überzugehen, deßhalb weil es durch das Geheimniß seines Todes und seiner Auferstehung (wenn anders ihr auch nur dieser Ansicht

---

[1]) Ibid. (Fortsetzung der vorigen Stelle): Non ergo hoc quod fingis, aut nos aut quisquam dicit prudentium: sed affirmamus a Deo fieri hominem liberi arbitrii, eumque innumeris divinae gratiae speciebus juvari, cui possibile sit vel servare Dei mandata vel transgredi.

ſeid) einen bequemeren Weg gebe, nicht weil es einen andern nicht geben könne, weßhalb die Chriſten vor euch nur den größten Abſcheu haben können. [1]) Denn, bemerkt Auguſtin anderwärts, durch dieſe Beſtimmung untergrabt ihr die Fundamente des chriſtlichen Glaubens. [2]) Und in der That wird das Chriſtenthum durch die Lehre, ohne es erleide der Menſch in religiös ſittlicher Hinſicht keine weſentliche Einbuße, in ſeiner innerſten Wurzel angegriffen, da es alsdann nur noch relativen Werth für uns hat. Indeſſen ſo verkehrt dieſe Anſicht des Pelagianismus über die Bedeutung des Chriſtenthums iſt, ſo wenig vermochte er ihm eine andere Stellung in der Heilsöconomie anzuweiſen und ſo ſehr charakteriſirt alſo das dargelegte Verhältniß der Offenbarung zur menſchlichen Natur dieſe Häreſie in ihrem innerſten Weſen. Von Nothwendigkeit des Chriſtenthums auf theiſtiſchem Standpunkte kann man nämlich nur ſprechen, wenn man entweder die urſprüngliche Schöpfung ſchon als eine unvollkommene, mangelhafte, einer ſpätern Vollendung und Vervollkommnung durch Chriſtus bedürftige auffaßt, oder wenn man eine moraliſche Verſchlimmerung der anfangs vollkommenen menſchlichen Natur durch die Sünde des erſten Menſchen ſowohl für dieſen als ſein ganzes Geſchlecht annimmt. Der Pelagianismus verſteht ſich aber zu keinem von beiden: jenes leugnet er, indem er die urſprüngliche Schöpfung als vollendete und vollkommene lehrt und behauptet, daß im bonum naturae humanae Alles beſchloſſen ſei, deſſen der Menſch zur Erreichung ſeiner Beſtimmung bedürfe; letztere ſtellt er in Abrede, weil, wie er nach ſeinem Begriffe von Sünde die Lehre von der Erbſünde interpretirte, dem Menſchen nicht weſentliche zum bonum naturae gehörige Kräfte abhanden kommen können, da ja alles, was in ihm enthalten ſei, als die Natur des Menſchen conſtituirend unverlierbar, nach der Sünde alſo ebenſo unverſehrt als vor ihr ſei. Wenn nun die Erlöſung in keiner der genannten Beziehungen nothwendig, und doch wirklich iſt, welch' andere Bedeutung kann ihr dann noch zukommen als eine blos zufällige?

---

[1]) Contra Julian. VI, 81: Vestrum autem dogma id persuadere conatur, velut inculpatae praedicatione naturae et potentiae liberi arbitrii et legis sive naturalis sive per Moysen datae, ut et si opus sit, necesse tamen non sit ad Christum pro aeterna salute transire: eo quod per sacramentum mortis et resurrectionis ejus (si tamen vel hoc putatis) commodior via sit, non quod alia via esse non possit. Unde quantum vos detestari debeant Christiani, considerantes renuntiate vobis etiam tacentibus nobis.

[2]) Ep. 178, 2: Quam sint haec inimica gratiae Dei, quae per Jesum Christum Dominum nostrum humano generi indulta est et quemadmodum totius fidei Christianae fundamenta evertere moliantur, pervidet nobiscum venerabilitas vestra. — Conf. ep. 190, 22: quae (sc. haeresis nova) antiquissimae fidei stabilita molitur fundamenta convellere adversus Dei gratiam disputando, quam Dominus Christus pusillis et magnis ineffabili bonitate largitur.

Die mitgetheilten Bestimmungen über Natur, Gesetz und Evangelium, insbesondere die Verkümmerung und Verkürzung der christlichen Offenbarung zu Gunsten des bonum naturae, mußte selbstverständlich für die Anschauung über den Werth der Sittlichkeit des Heidenthums im Verhältniß zu jener des Christenthums von den wesentlichsten Folgen sein. Aus der Behauptung der Sufficienz des bonum naturae in Verbindung mit der Leugnung der Erbsünde ergibt sich unmittelbar, daß zunächst die Tugenden der Heiden, in denen jenes bonum sich vorfindet, an und für sich ächte und wahre Tugenden sind: auf dem Grunde der von der adamitischen Sünde unversehrt gebliebenen Natur entsprossen, tragen sie den Charakter reiner, unbefleckter Moralität an sich. Das Gut der Natur, sagt Pelagius, ist so allgemein in Allen instituirt, daß es sich auch in heidnischen Menschen, welche ohne allen Cult Gottes (d. i. ohne positive Offenbarung) sind, nicht selten erweist und kund gibt (nonnumquam ostendat ac proferat). Denn von wie vielen Philosophen haben wir nicht blos gelesen und gehört, sondern selbst auch gesehen, daß sie keusch, geduldig, bescheiden, freigebig, enthaltsam, gefällig, Welt und Vergnügen verachtend und ebenso Freunde der Gerechtigkeit als der Wissenschaft waren! Woher doch haben diese von Gott fernen Menschen dieses Gottgefällige, woher die Güter, wenn nicht von dem bonum naturae? Und da wir die genannten Güter entweder alle in Einem oder einzeln in den Einzelnen wahrnehmen, indem die Natur Aller eine und dieselbe ist, so beweist es durch sein abwechselndes Beispiel (exemplo suo sibi invicem ostendit), daß alle Güter in Allen sein können, die entweder alle in Allen oder einzeln in den Einzelnen sich vorfinden. [1]) Wenn nun nach der weiteren Behauptung des Pelagius der Mensch in sittlicher Beziehung aus sich durch das bonum naturae dasselbe vermag, was durch das Evangelium, und dieses zwar als ein wegen der Macht der Sündengewohnheit dem Menschen dargebotenes, aber doch keineswegs nothwendiges Surrogat der Natur ansieht, das als solches nur die Aufgabe hat, die Natur zu glätten und zu ihrem ursprünglichen Glanze zurückzuführen, [2]) d. i. die in ihr enthaltenen, jedoch durch die Sündengewohnheit im Verlaufe der Zeit verdunkelten und verschütteten Güter zur klaren Erkenntniß und dadurch zur vollen und reinen Entwicklung durch den Willen zu bringen, so kann offenbar zwischen der auf dem Boden des Heidenthums entsprossenen und der durch Christi Gnade vermittelten Sittlichkeit kein qualitativer, sondern blos ein gradueller Unterschied bestehen. Die christliche Sittlichkeit ist nur die durch die Offenbarung Christi entwickelte reine Sittlichkeit der Natur. Um zu zeigen, wie

---

[1]) Ep. ad Demetr. c. 3.

[2]) Ibid. c. 8. De peccato origin. n. 30.

groß das bonum naturae sei, führt Pelagius mehrere Individuen aus der Periode von Adam bis Moses auf, welche durch Erfüllung des ihnen angebornen natürlichen Sittengesetzes anstatt des positiven (legis vice), worunter er das neutestamentliche wie alttestamentliche meint, ein heiliges und Gott wohlgefälliges Leben geführt hätten. Zuerst sei Abel der Lehrerin der Natur gefolgt, und der Herr selbst nenne ihn im Evangelium einen Gerechten, womit er seine sittliche Vollkommenheit meine, da unter dem einen Namen der Gerechtigkeit jede Art von Tugenden (omnis virtutum species) beschlossen sei. Zu den Gerechten in diesem Sinne werden auch Enoch, Noe, Melchisedek, Loth, Abraham, Isaak, Jakob gezählt; [1]) ebenso Joseph, von welchem insbesondere gesagt wird, daß er schon vor Verkündigung des Evangeliums nach dem Verbote, kein Weib mit Lust anzusehen, weil man sonst im Herzen die Ehe mit ihr schon gebrochen, gehandelt, und indem er seinen Brüdern Böses mit Gutem vergalt, noch unter dem Gesetze der Natur ein apostolisches Gebot erfüllt habe. [2]) Job aber wird als ein evangelischer Mann vor dem Evangelium, als ein Schüler der Apostel vor den apostolischen Geboten gepriesen, welcher die geheimen Reichthümer der Natur erschloß und an das Licht brachte und dadurch aus sich zeigte, was wir Alle vermögen, und lehrte, wie groß jener Schatz der Seele ist, den wir ohne ihn zu gebrauchen besitzen und welchen wir nicht an's Licht bringen wollen und nicht zu haben glauben. [3]) Es bezieht sich nicht auf die gegentheilige Anschauung, wenn Pelagius nach Anpreisung der philosophischen Tugenden in obiger Stelle fortfährt: Wenn selbst Menschen ohne Gott zeigen, wie sie von Gott erschaffen worden sind, siehe, was vermögen Christen zu thuen, deren Natur und Leben durch Christus eines Bessern belehrt worden ist und die auch durch die Hilfe der göttlichen Gnade unterstützt werden. [4]) Denn diese Worte besagen offenbar, daß wenn Heiden aus sich schon das Gut der Natur durch ein tugendhaftes Leben erweisen, dasselbe Christen durch die Lehre und Gnadenhilfe Christi noch viel besser vermögen.

Einen wesentlichen Unterschied zwischen heidnischer und christlicher Tugend nimmt auch Julian nicht an. Diejenigen, sagt er, welche dem Glauben fremd sind (alienos a fide), sind reich an Tugenden, in welchen das Gut der Natur allein ohne Beistand der Gnade ist, obgleich es dem Aberglauben (superstitionibus) verfallen ist; und durch die Kräfte der angebornen Freiheit allein werden sie häufig als barmherzig, bescheiden, keusch und nüchtern

---

[1]) Ibid. c. 5.

[2]) Ibid. c. 6.

[3]) Ibid. c. 7.

[4]) Ibid. c. 3: Quod si etiam sine Deo homines ostendunt, quales a Deo facti sunt: vide quid Christiani facere possunt, quorum in melius per Christum natura et vita instructa est: et qui divinae quoque gratiae juvantur auxilio!

erfunden. [1]) Den hier schon angegebenen Grund, warum die heidnischen Tugenden wahre sind, nämlich weil sie aus dem bonum naturae hervorgehen, hebt er noch näher hervor, indem er sagt: Der Ursprung sämmtlicher Tugenden ist in der vernünftigen Seele gelegen, und alle Willensbestrebungen (affectus), durch welche wir entweder mit oder ohne Erfolg (aut fructuose aut steriliter) gut sind, sind im Subjecte unseres Geistes, wie z. B. Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Tapferkeit. Obgleich nun die Kraft zu diesen Willensacten (affectuum) in Allen von Natur (naturaliter) ist, so strebt sie doch nicht in Allen zu einem und demselben Ziele, sondern nach dem Gutdünken des Willens, dessen Neigung sie dienen, schlagen sie die Richtung entweder nach dem Ewigen oder Zeitlichen ein. Während dies nun geschieht, so unterscheiden sie sich nicht darin, daß sie sind, oder daß sie handeln, sondern blos darin, daß sie verdienen. Sie können also weder an ihrem Namen, noch ihrer Art Schaden erleiden, sondern sie werden allein entweder mit der ganzen von ihnen erstrebten Belohnung bereichert oder mit einem winzigen Theil derselben in ihrer Erwartung getäuscht. [2]) Läßt man, folgert Julian weiter, diese wesentliche Gleichheit der Sittlichkeit der Ungläubigen mit der der Christen nicht gelten und behauptet man einen qualitativen Unterschied derselben, so muß man mit derselben Stirne sagen, weil die Keuschheit der Ungläubigen keine Keuschheit sei, sei auch der Körper der Heiden kein Körper, und hätten die Augen der Heiden nicht den Sinn zu sehen, und sei das auf den Aeckern der Heiden wachsende Getreide kein Getreide; sowie noch vieles Andere, was so absurd sei, daß es bei Denkenden nur Lachen erregen könne. [3])

Was nun den Unterschied der christlichen Tugenden von den heidnischen betrifft, so können dieselben nach Julian, da er ja die Gnade im Verhältnisse zur Natur nicht als nothwendig, sondern blos als nicht überflüssig, d. i. nützlich bezeichnet, gleichfalls nur dem Grade nach verschieden sein. Mit Evidenz folgt dies aber aus der Bedeutung, welche Julian Christus als zweitem Adam gibt. Als solcher nämlich sei Christus, wie der erste Adam

---

[1]) Contra Julian. IV, 16.

[2]) Ibid. n. 19: Cunctarum origo virtutum in rationabili animo sita est, et affectus omnes per quos aut fructuose aut steriliter boni sumus, in subjecto sunt mentis nostrae, prudentia, justitia, temperantia, fortitudo. Horum igitur affectuum vis cum sit in omnibus naturaliter, non tamen ad unum finem in omnibus properat: sed pro judicio voluntatis, cujus nutui serviunt, aut ad aeterna, aut ad temporalia diriguntur. Quod cum fit, non in eo quod sunt, non in eo quod agunt, sed eo solo variant quod merentur. Nec nominis sui igitur possunt nec generis sustinere dispendium, sed solius quod appetiverunt praemii aut amplitudine ditantur, aut exilitate frustrantur.

[3]) Ibid. 27.

das Vorbild der Sünde, so a contrario das Vorbild der Gerechtigkeit. Allein Christus sei entsprechend dem ersten Adam, welcher nicht das erste, sondern größte Vorbild der Sünde gewesen, nicht das erste, sondern größte Musterbild der Gerechtigkeit, weil ja schon vor der Incarnation des Wortes Kraft des Glaubens an Gott sowohl die Propheten als auch viele andere Heiligen durch Tugenden geglänzt hätten. [1])

Sieht man diese Ansicht über heidnische und christliche Sittlichkeit näher an, so meinen Pelagius und Julian, jene müsse mit dieser wesentlich identisch sein wegen der substantiellen Identität der Natur im Heiden und Christen, und die Annahme einer qualitativen Verschiedenheit beider führe auf eine qualitativ verschiedene Natur des Heiden und Christen, auf eine böse in jenem, auf eine gute in diesem, während doch der Heide wie der Christ dieselbe von dem einen Gott habe. Dieser Schluß der Pelagianer auf die wesentliche Gleichheit heidnischer Tugend mit christlicher ruht auf der Prämisse, daß die Annahme eines peccatum originale die Einführung einer natura mala im Sinne der Manichäer sei. Sieht man indessen bei der Annahme, es gebe keine Erbsünde, und die Natur vermöge aus sich ohne Gnade das Gute, noch ein, daß heidnische Tugend von christlicher qualitativ nicht verschieden sein könne, so ist es dagegen geradezu unbegreiflich, wie ein affectus, welcher im Dienste des Guten steht, mit dem dem Bösen dienenden qualitativ identisch sein soll. Treffend ist, was Augustin zu dem hiefür von Julian angegebenen und bereits mitgetheilten Grunde, nämlich weil in Allen die Kraft zu den Willensacten von Natur sei, entgegnend bemerkt hat. Folgerichtig, sagt er, ist alsdann auch die Klugheit der Habsüchtigen, durch welche sie alle Arten von Profitchen ausdenken, eine wahre Tugend; desgleichen die Gerechtigkeit der Geizigen, mit welcher sie bisweilen aus Furcht vor schwerem Verlust das ihrige leichter gering achten, als fremdes Gut usurpiren; so wie die Mäßigkeit der Geizigen, zufolge welcher sie das Verlangen nach Ueppigkeit, weil sie mit Aufwand verbunden ist, zurückhalten und sich mit dem blos nothwendigen Lebensunterhalte und Kleidung begnügen; ferner die Tapferkeit der Habsüchtigen, mit welcher sie, wie Horaz (ep. I, 1 v. 45) sagt, durch Meereswogen, Klippen und Feuer der Armuth entfliehen und mit welcher endlich, wie wir gehört, Einige bei einem Einfalle der Barbaren

---

[1]) Op. imperf. II, 188: Qui Adam forma dicitur futuri, i. e., Christi: verum forma a contrario, ut sicut ille peccati, ita hic justitiae forma credatur. Sed sicut incarnatio Christi justitiae fuit forma, non prima, sed maxima; quia et ante quam verbum caro fieret, ex ea fide quae in Deum erat, et in Prophetis et in multis aliis sanctis fulsere virtutes; veniente autem temporum plenitudine, exacta in Christo justitiae norma resplenduit, et qui praedictus fuerat pater futuri saeculi, tam praecedentium sanctorum, quam etiam sequentium remunerator eminuit.

durch keine Folter der Feinde zur Auslieferung ihrer Habe gezwungen werden konnten. Also diese Tugenden, welche durch ein solches Ziel häßlich und entstellt und deßhalb in keiner Weise ächte und wahre Tugenden sind, scheinen dir doch so wahr und schön, daß sie weder von ihrem Namen noch von ihrer Art etwas einbüßen können. [1]) Diesem gegründeten Vorwurfe konnte Julian entgehen durch die Einsicht, daß es zwischen indifferenter und böser Natur im Sinne der Manichäer ein Mittleres gebe, nämlich moralisch verderbte Natur, woraus eben die innere Differenz zwischen heidnischer und christlicher Sittlichkeit folgt. Allein hieran hinderte ihn sein dem dualistischen entgegengesetzter Naturalismus oder sein naturalistischer Monismus, dem er durch eine extreme Auffassung der moralisch corrumpirten Natur, indem er sie mit der bösen im manichäischen Sinne identificirte, verfiel. Dadurch gerieth Julian aber just in die Vorstellung, zu welcher er sich in einen so schroffen Gegensatz stellte. Hatte er nämlich, um, wie er meinte, der naturalistischen Vorstellung des Manichäismus von der Sünde zu entgehen, den innern qualitativen Unterschied zwischen heidnischer und christlicher Tugend geleugnet, so war es nur wiederum Naturalismus, welcher ihn nicht blos die Identität dieser beiderseitigen Sittlichkeit, sondern selbst die innere Unterschiedslosigkeit zwischen guten und bösen Handlungen aus dem Grunde behaupten ließ, weil die in ihnen thätige Willenskraft Allen von Natur zukomme. Wie der Naturalismus die Manichäer nicht den Gegensatz zwischen Natur und Sittlichkeit erkennen ließ, so war der Naturalismus der Pelagianer der Grund, warum sie eine innere Verschiedenheit der menschlichen Handlungen unter sich, so sehr sie dieselben antimanichäisch von der Natur unterschieden, nicht zugeben wollten. Wenn irgendwo, so berühren sich hier die Extreme.

Was sodann das von den Pelagianern aufgestellte Verhältniß zwischen der ihrem Wesen nach identischen heidnischen und christlichen Sittlichkeit betrifft, so führt dasselbe auf die nämlichen Consequenzen, wie ihre Vorstellung von der heilsöconomischen Bedeutung der Offenbarung gegenüber der Natur. Ist die christliche Sittlichkeit von der heidnischen nur dem Grade nach verschieden, und läßt sie sich auch ohne Offenbarung durch die Natur

---

[1]) Contra Julian. IV, 19. Ergo virtutes istae tali fine turpes atque deformes, et ideo nullo modo germanae veraeque virtutes, tibi tamen ita verae videntur et pulcrae, „ut nec nominis sui possint nec generis sustinere dispendium, sed solius quod appetiverunt praemii exilitate frustrentur,“ id est, terrenorum commodorum fructu, non caelestium praemiorum. Nec aliud erit quam vera justitia Catilinae, comprehendere multos amicitia, tueri obsequio, cum omnibus communicare quod habebat: et fortitudo vera erit ejus, quod frigus, famem, sitim ferre poterat: et vera patientia, quod patiens erat inediae, algoris, vigiliae, supra quam cuiquam credibile est (Salust. in Catilin. cap. 5). Quis haec sapiat, nisi desipiat?

erschwingen, so hat das Christenthum für die Menschheit nur accidentellen Werth und ist an sich zufällig und kann sich also ohne wesentlichen Nachtheil für sie auflösen. Lassen wir hierüber gleichfalls Augustin sprechen, welcher sagt: Wenn die aus dem Fleische jenes einen Uebertreters gezeugte Natur des menschlichen Geschlechtes sich selbst genügen kann zur Erfüllung des Gesetzes und zur Vollbringung der Gerechtigkeit, so darf sie wegen der Belohnung, d. i. wegen des ewigen Lebens sicher sein, wenn ihr auch in irgend einem Volke oder zu irgend einer früheren Zeit der Glaube an das Blut Christi verborgen war. Denn Gott ist nicht ungerecht, daß er die Gerechten um den Lohn ihrer Gerechtigkeit brächte, wenn ihnen das Geheimniß (sacramentum) der Gottheit und Menschheit Christi, das im Fleische offenbar geworden ist (1 Tim. 3, 16), nicht verkündigt worden ist. Denn wie könnten sie glauben, was sie nicht gehört, oder wie hören ohne Predigt? Der Glaube nämlich ist aus dem Hören, wie geschrieben steht (Röm. 10, 14), das Hören aber durch das Wort Christi. Aber haben sie nicht gehört? In alle Welt ging ihr Ruf und an die Grenzen des Erdkreises ihr Wort (Ps. 18, 5). Aber ehe dies zu geschehen begann, ehe endlich bis an die Grenzen des ganzen Erdkreises die Predigt selbst gelangt, — denn es gibt jetzt noch in den fernsten Weltgegenden Völker, wenngleich, wie man behauptet, sehr wenige, denen das Evangelium noch nicht verkündigt worden ist, —, was wird die menschliche Natur thuen oder was hat sie gethan, sie, welche entweder vorher von dem zukünftigen Evangelium nichts gehört hatte oder von dem verkündigten bis jetzt nichts erfuhr, außer daß sie durch Glauben an Gott, welcher Himmel und Erde gemacht hat, und von welchem auch sie, wie sie von Natur weiß (naturaliter sentit), erschaffen ist, und durch rechtes Leben seinen Willen erfüllt, da sie nicht in dem Glauben an das Leiden und die Auferstehung Christi unterrichtet ist? Wenn dies geschehen konnte oder kann, so behaupte auch ich, was der Apostel vom Gesetze: Also ist Christus umsonst gestorben (Gal. 2, 21). Denn wenn jener dies vom Gesetze, welches allein das Volk der Juden empfing, sagte, mit wie viel mehr Recht behauptet man nicht vom Gesetze der Natur, welches das gesammte Menschengeschlecht empfangen hat: Wenn durch die Natur die Gerechtigkeit ist, so ist also Christus umsonst gestorben? Wenn aber Christus nicht umsonst gestorben ist, so kann also alle menschliche Natur auf keine andere Weise gerechtfertigt und von dem gerechten Zorne Gottes erlöst werden als durch den Glauben und das Sacrament des Blutes Christi. [1]) Eben so treffend ist Augustins Kritik in

---

[1]) De natur. et grat. n. 2. Conf. n. 47: si enim possibilitas naturalis per liberum arbitrium et ad cognoscendum quomodo vivere debeat, et ad bene vivendum sufficit sibi; ergo Christus gratis mortuus est, ergo evacuatum est scandalum crucis.

einer andern Stelle. Die Pelagianer, sagt er, haben sich erkühnt zu behaupten, die Gnade sei die Natur, in welcher wir so erschaffen worden sind, daß wir vernünftigen Geist haben, mit welchem wir zu erkennen (intelligere) vermögen, und gemacht sind nach dem Bilde Gottes, so daß wir herrschen über die Fische des Meeres und die Vögel des Himmels und alle Thiere, welche über die Erde hinkriechen. Aber dies ist nicht die Gnade, welche der Apostel mittelst des Glaubens an Jesus Christus empfiehlt. Denn diese Natur haben wir, wie gewiß ist, auch mit den Gottlosen und Ungläubigen gemeinsam: die Gnade durch den Glauben an Jesus Christus aber haben nur diejenigen, die den Glauben selbst haben. Denn nicht alle haben den Glauben (2 Thess. 3, 2). Kurz, wie der Apostel denen, welche die Rechtfertigung durch das Gesetz wollten und von der Gnade abgefallen sind, ganz wahr erwiedert: Wenn die Gerechtigkeit aus dem Gesetze ist, so ist also Christus umsonst gestorben; so wird auch denen, welche meinen, die Gnade, welche der Glaube Christi empfiehlt und empfängt, bestehe in der Natur, mit vollster Wahrheit gesagt: Wenn die Gerechtigkeit aus der Natur, so ist Christus umsonst gestorben. [1])

Die seither mitgetheilte Lehre der Pelagianer von der Gnade bezieht sich blos auf die äußere Gnade, indem sie darunter im Gegensatze zur religiös sittlichen Anlage, welche Natur ist, das Gesetz im alten Testamente die Lehre des Evangeliums und das Beispiel Christi, also die äußeren objectiven Veranstaltungen Gottes zum Heile der Menschheit im alten und neuen Testamente verstehen. Es drängt sich uns daher die weitere Frage auf, ob der Pelagianismus über diesen Begriff der Heilsgnade hinaus zu dem der innern fortgeschritten sei. Zuerst scheint Pelagius die erleuchtende Gnade zu lehren, wenn er sagt, daß Gott uns durch seine Lehre und Offenbarung unterstütze, indem er die Augen unseres Herzens öffne und uns durch das vielgestaltige und unaussprechliche Geschenk der himmlischen Gnade erleuchte. [2]) Diese Interpretation scheint um so unzweifelhafter zu sein, als Pelagius unmittelbar vor den so eben citirten Worten versichert, daß er die Gnade nicht blos in das Gesetz, sondern auch in den Beistand Gottes setze,

---

Cur non etiam ego hic exclamem? immo exclamabo et istis increpitabo dolore Christiano: Evacuati estis a Christo, qui in natura justificamini, a gratia excidistis: ignorantes enim Dei justitiam, et vestram volentes constituere, justitiae Dei non estis subjecti.

[1]) De grat. et lib. arbitr. n. 25.

[2]) De grat. Chr. n. 8: Adjuvat enim nos Deus per doctrinam et revelationem suam, dum cordis nostri oculos aperit; dum nobis, ne praesentibus occupemur, futura demonstrat; dum diaboli pandit insidias; dum nos multiformi et ineffabili dono gratiae coelestis illuminat.

worunter man zunächst die erleuchtende Wirksamkeit der Gnade verstehen kann. Dazu kommt, daß selbst Augustin andere verwandte Aeußerungen des Pelagius über Gnade auf die gratia illuminans bezieht. Zu einer Stelle aus dem Briefe an Demetrias, in welcher Pelagius diese Jungfrau aufmuntert, durch Unterwürfigkeit gegen Gott und Erfüllung seines Willens die göttliche Gnade zu verdienen, und so durch den Beistand des hl. Geistes dem bösen Geiste desto leichtern Widerstand zu leisten, bemerkt er: Es ist glaublich, daß Pelagius diesen Beistand darein setzt, daß uns die Kenntniß durch Offenbarung des Geistes mittelst der Lehre zu Theil wird, welche wir entweder gar nicht oder nur schwer durch die Natur haben können. [1]) Aus Anlaß der Beurtheilung einer Stelle aus der Schrift des Pelagius pro libero arbitrio bemerkt er: Indem Pelagius die von ihm anerkannte Gnade auf das Gesetz und die Lehre beschränkt, haben selbst die Gebote, wie er es in seinen Schriften auch ganz offen behauptet, keinen andern Zweck, als daß uns die Lehre auch durch göttliche Revelation aufgeschlossen werde, nicht aber den, daß der Geist des Menschen unterstützt werde, damit er das, was er als seine Pflicht erkannt hat, auch mit Liebe und in der That vollbringe. [2]) Auch neuere Interpreten des Pelagius, wie Semler, Wiggers, sprechen die zuversichtliche Behauptung aus, Pelagius lehre eine übernatürliche Gnadenwirkung durch innerliche Erleuchtung; [3]) desgleichen suchen katholische Dogmatiker den Beweis hiefür zu führen. [4]) Aber so häufig diese

---

[1]) Ibid. n. 44: In quibus ejus verbis (ad Demetr. c. 29) certe manifestum est, ita eum velle nos adjuvari gratia Spiritus sancti, non quia sine illo etiam per solam naturae possibilitatem non possumus resistere tentatori, sed ut facilius resistamus. Quod tamen qualecunque et quantulumcumque adjutorium, eum credibile est in hoc constituere, quod nobis additur scientia revelante Spiritu per doctrinam, quam vel non possumus vel difficile habere possumus per naturam.

[2]) Ibid n. 45: In his etiam quatuor libris quaecunque pro gratia videtur dicere, qua juvamur ut declinemus a malo bonumque faciamus, ita dicit, ut nullo modo a verborum ambiguitate discedat, quam discipulis sic possit exponere, ut nullum auxilium gratiae credant, qua naturae possibilitas adjuvetur, nisi in lege atque doctrina: ita ut ipsas quoque orationes, ut in scriptis suis apertissime affirmat, ad nihil aliud adhibendas opinetur, nisi ut nobis doctrina etiam divina revelatione aperiatur, non ut adjuvetur mens hominis, ut id quod faciendum esse didicerit, etiam dilectione et actione perficiat.

[3]) Ep. ad Demetriad. c. 3 sagt Pelagius: Quodsi etiam sine Deo homines ostendunt, quales a Deo facti sunt: vide quid Christiani facere possunt, quorum in melius per Christum natura et vita instructa est, et qui divinae quoque gratiae juvantur auxilio! Hiezu commentirt nun Semler: Tota phrasis est Augustini. Nonne internum et novum Dei seu Spiritus sancti hunc impulsum describit Pelagius? Instructio enim seu institutio (gratia doctrinae) jam praemissa est; haec igitur nova sententia aliam rem describit. Wiggers l. c. p. 228.

[4]) Beispielsweise s. Collet, institution. theologiae scholastic. Lugdun. 1768. t. II p. 9—11.

Annahme seit Augustin ist, vermögen wir ihr doch nicht beizustimmen. Gegen dieselbe ist im Allgemeinen schon der Geist des pelagianischen Systems, welches sich den Menschen gegen jede übernatürliche innerliche Einwirkung abgeschlossen denkt. Im Besondern aber ist daran zu erinnern, daß Pelagius in einem allzu vieldeutigen Sinne von Gnadenbeistand redet, als daß sich mit Evidenz behaupten ließe, er verstehe darunter die innere Erleuchtung in der geoffenbarten Lehre durch den hl. Geist. Und in der That läßt sich bei ihm, so sehr er den Schein für sich haben mag, der Begriff der gratia illuminans positiv nicht nachweisen. Wenn Pelagius die Gnade nicht blos in das Gesetz, sondern auch in ein adjutorium Dei setzt und unter letzterem einen Beistand per doctrinam et revelationem versteht, so faßt er ihn im Unterschied von der lex; er kann also damit nur das Evangelium in seiner Objectivität, unter der Erleuchtung selbst aber nur das durch seine Lehre und seinen Unterricht zu Stande kommende höhere sittliche Bewußtsein, und nicht eine Erleuchtung in der Lehre des Evangeliums durch innere Wirkung des hl. Geistes verstehen; über den Begriff der Gnade als äußeren Beistandes Gottes durch Lehre kommt er sonach nicht hinaus. So hat auch Augustin die Sache an andern Stellen angesehen. Wiewohl er es zufolge einer interpretatio als glaublich, aber auch nur als glaublich hinstellt, daß Pelagius eine innere übernatürliche Gnadenwirkung wenigstens durch Erleuchtung des erkennenden Geistes lehre, macht er ihm anderwärts doch wieder den Vorwurf, daß er über den Begriff der äußeren Gnade, nämlich der Lehre, nicht hinaus komme. Die oben zuerst mitgetheilte Stelle aus Pelagius beurtheilend, sagt Augustinus: Pelagius glaubte, den Beistand Gottes auf vielfache Weise insinuiren zu müssen durch Erwähnung der Lehre und Offenbarung, der Oeffnung der Augen des Herzens und der Enthüllung der Zukunft, der Aufdeckung der Ränke des Teufels, und der Erleuchtung durch das vielgestaltige und unaussprechliche Geschenk der himmlischen Gnade: zu dem Zwecke nämlich, daß wir die göttlichen Gebote und Verheißungen lernen. Das heißt also die Gnade Gottes in das Gesetz und die Lehre setzen. Hieraus erhellt daher, daß Pelagius nur die Gnade bekennt, durch welche Gott zeigt und offenbart was wir thuen sollen, und nicht durch welche er schenkt und hilft, daß wir es thuen. [1]) Und noch viel entschiedener geht auf

[1]) De grat. Chr. n. 8. 9: Denique Dei adjutorium multipliciter insinuandum putavit, commemorando doctrinam et revelationem et oculorum cordis adapertionem et demonstrationem futurorum, et apertionem diabolicarum insidiarum et multiformi atque ineffabili dono gratiae coelestis illuminationem: ad hoc utique ut divina praecepta et promissa discamus. Hoc est ergo gratiam Dei ponere in lege atque doctrina. Hinc itaque apparet, hanc eum gratiam confiteri, qua demonstrat et revelat Deus quid agere debeamus, non qua donat atque adjuvat, ut agamus; cum ad hoc potius valeat legis agnitio, si gratiae desit opitulatio, ut fiat mandati praevaricatio.

den Begriff der Gnade als blos äußerer Belehrung, was Auguſtin bei Kritik einer (noch ſpäter zu erwähnenden) Stelle des Pelagius ſagt, in welcher dieſer Phil. 2, 13 nicht auf eine unmittelbare, ſondern blos mittelbare Wirkung der Gnade auf den Willen durch Belehrung, durch Hinweiſung auf die Größe der zukünftigen Glorie, durch Verheißung der einſtigen Belohnungen und durch Revelation der Weisheit deutet. Was iſt offenbarer, bemerkt Auguſtin hiezu, als daß er unter der Gnade, durch welche Gott in uns das Wollen deſſen was gut iſt bewirkt, nichts anderes meint, als das Geſetz und die Lehre? Denn im Geſetze und in der Lehre der hl. Schriften wird uns die Größe der zukünftigen Glorie und der einſtigen Belohnungen verheißen. Zur Lehre gehört es auch, daß die Weisheit geoffenbart wird, und zur Lehre gehört es, wenn uns alles was gut iſt angerathen wird. Und wenn zwiſchen Lehren und Anrathen oder vielmehr Ermahnen ein Unterſchied zu beſtehen ſcheint, ſo iſt er doch auch in der Allgemeinheit der Lehre beſchloſſen, welche in den Reden oder Schriften enthalten iſt: denn auch die hl. Schriften lehren nicht nur, ſondern ermahnen auch, und es kann im Lehren und Ermahnen die Thätigkeit auch eines Menſchen beſtehen. Aber wir wollen, daß er diejenige Gnade bekenne, durch welche die Größe der künftigen Glorie nicht allein verheißen, ſondern auch geglaubt und gehofft wird; und durch welche die Weisheit nicht allein geoffenbart, ſondern auch geliebt wird, und alles was gut iſt nicht blos angerathen, ſondern in uns auch zur Ueberzeugung wird. [1]) Ein directer Beweis und entſcheidend für unſere Behauptung iſt aber, daß Pelagius die Erleuchtung, welche von ihm als eines der vorzüglichſten adjutoria gegen die innern Verſuchungen des Teufels angeprieſen wird, nicht als eine durch innere Gnade vermittelte, ſondern lediglich in dem oben von uns bezeichneten Sinne auffaßt. Hauptſächlich, ſchreibt er an die genannte Jungfrau, müſſe ſie das Studium der hl. Schriften lieben; die Seele müſſe durch göttliche Ausſprüche erleuchtet, die Finſterniß des Teufels durch das ſtrahlende Wort

---

[1]) Ibid. n. 11: Quid manifestius, nihil aliud eum dicere gratiam, qua Deus in nobis operatur velle quod bonum est, quam legem atque doctrinam? In lege namque et doctrina sanctarum scripturarum futurae gloriae atque praemiorum promittitur magnitudo. Ad doctrinam pertinet etiam quod sapientia revelatur, ad doctrinam pertinet cum suadetur omne quod bonum est. Et si inter docere et suadere vel potius exhortari distare aliquid videtur, etiam hoc tamen doctrinae generalitate concluditur, quae quibusque sermonibus vel literis continetur: nam et sanctae scripturae et docent et exhortantur, et potest esse in docendo et exhortando etiam hominis operatio. Sed nos eam gratiam volumus iste aliquando fateatur, qua futurae gloria magnitudo non solum promittitur, verum etiam creditur et speratur; nec solum revelatur sapientia, verum et amatur; nec solum suadetur omne quod bonum est, verum et persuadetur.

Gottes (coruscante Dei verbo) verscheucht werden. [1]) An einem andern Orte in derselben Epistel nennt er die von ihm sonst als Gnade Gottes bezeichnete Erleuchtung geradezu illuminatio lectionis. [2]) Wenn daher Pelagius sagt, daß die Christen viel mehr gerecht leben könnten, als die ohne Offenbarung seienden Heiden, weil ihre Natur und ihr Leben zum Bessern instruirt worden sei [3]), und weil sie auch durch den Beistand der göttlichen Gnade unterstützt werde, so läßt sich mit Semler nicht sofort auf die übernatürliche Gnade der Erleuchtung durch den hl. Geist schließen, hat vielmehr Pelagius bei der Vieldeutigkeit des von ihm gebrauchten Ausdruckes „Gnade" wohl an einen Beistand anderer Art gedacht, wofür auch eine Parallelstelle zu der von Semler angerufenen spricht, die nichts von einem zur Gnade der Belehrung hinzukommenden Beistand sagt. [4])

Wenn hiernach, wie auch einzelne ältere Theologen, z. B. Noris annehmen, Pelagius nichts von der innern Gnade der Erleuchtung weiß, so ist auch schon über die andere Frage entschieden, wie er über Gnade als innere Wirkung auf den Willen denkt. Wo jene fehlt, kann auch von letzterer keine Rede sein. Nach dem pelagianischen Begriffe der Freiheit des Willens ist dieser, wie früher gezeigt, ein viel zu sprödes Vermögen, als daß sich mit ihm die Gnade als innerlich wirkendes Princip vereinigen ließe. Zwar scheint die pelagianische Bestimmung, daß wenn dem menschlichen Willen die Gnade auch nicht nothwendig sei, er durch sie doch

---

[1]) Ep. ad Demetr. c. 30.

[2]) Ibid. c. 31.

[3]) Ibid. c. 9: Nam si etiam ante legem et multo ante Domini nostri salvatoris adventum juste quidam vixisse et sancte referantur: quanto magis post illustrationem adventus ejus nos id posse credendum est, qui instructi per Christi gratiam et in meliorem hominem renati sumus.

[4]) Ep. ad Demetriad. c. 3 sagt Pelagius: Quodsi etiam sine Deo homines ostendunt, quales a Deo facti sunt: vide quid Christiani facere possunt, quorum in melius per Christum natura et vita instructa est, et qui divinae quoque gratiae juvantur auxilio! Hiezu commentirt nun Semler: Tota phrasis et Augustini. Nonne internum et novum Dei seu Spiritus sancti hunc impulsum describit Pelagius? Instructio enim seu institutio (gratia doctrinae) jam praemissa est; haec igitur nova sententia aliam rem describit. Allein Semler, welcher Pelagius in ein möglichst günstiges Licht zu stellen suchte, übersah, daß derselbe über Gnade zu sehr mit Ambiguität spricht, als daß sich aus dem Gegensatze der Gnade des Unterrichtes zu dem gleichzeitig behaupteten göttlichen Beistande dieser als übernatürliche innere Einwirkung des hl. Geistes mit Sicherheit erschließen ließe. Der von Semler citirten Stelle setzen wir zur Wiederlegung seiner Erklärung derselben folgende parallele gegenüber: magis post illustrationem adventus ejus (sc. Christi) nos id posse (sc. juste et sancte vivere) credendum est, qui instructi per Christi gratiam te in meliorem hominem renati sumus. Vergl. auch Jul. Müller in der deutschen Zeitschr. a. a. O. S. 318. 319.

leichter vermöge, was ihm zu thuen befohlen ist, das Gegentheil darzuthuen. Es wird sich jedoch zeigen, daß bei Pelagius die erleichternde Gnade keine unmittelbar, sondern mittelbar durch den Verstand und zwar durch die Kenntniß des Gesetzes und der Lehre Christi auf den Willen wirkende ist. Ebenso wenig widerlegt das Zugeständniß des Pelagius, die Gnade sei selbst ad singulos actus nothwendig, unsere Behauptung. Denn daß er mit diesem Ausdruck nicht den kirchlichen Sinn, es bedürfe der menschliche Wille bei jedem einzelnen guten Acte zu seiner Unterstützung der innern Gnade, verband, sondern etwas ganz anderes meinte, hat schon Augustin dargethan. Pelagius nämlich hatte über diejenigen das Anathem ausgesprochen, welche leugnen, daß die Gnade Gottes, durch welche Christus die Sünder selig zu machen in die Welt gekommen, nicht allein stündlich oder in jedem Augenblicke, sondern auch in jedem einzelnen Acte nothwendig sei. Hiezu bemerkt nun Augustin: Wer dies hört und den Sinn davon nicht kennt, den er in seinem nach Rom geschickten Briefe hinlänglich klar ausgedrückt hat, ist der Meinung, daß Pelagius die wahre Ueberzeugung von der Gnade habe. Wer aber mit Aufmerksamkeit beachtet, was er in ihm ziemlich offen ausspricht, der muß auch diese Worte für verdächtig halten. Denn wenn er die Gnade Gottes, durch welche Christus in die Welt gekommen ist die Sünder zu beseligen, allein in die Sündennachlassung setzt, so kann er diesen Worten den Sinn geben, deshalb sei sie, die Gnade, stündlich, in jedem einzelnen Momente und in den einzelnen Acten nothwendig, damit wir uns erinnernd, uns seien die Sünden vergeben, nicht weiter sündigen, unterstützt nicht durch eine Ertheilung von Kraft, sondern durch die Kräfte des eigenen Willens, welcher sich bei den einzelnen Handlungen erinnert, was ihm durch die Sündenvergebung gewährt worden ist. [1]) Aber nicht blos die Sündenvergebung, auch das Beispiel Christi kann unter der gratia per singulos actus necessaria gemeint sein. Da die Pelagianer, fährt Augustinus fort, gewöhnlich sagen, Christus habe uns zum Nichtsündigen dadurch Beistand geleistet, daß er selbst durch ein gerechtes Leben und durch Lehren ein Beispiel hinterließ, so können sie jenen Worten auch den Sinn geben, es sei in jedem Augenblicke, in den einzelnen Acten diese Gnade deßhalb nothwendig, daß wir in unserm ganzen Wandel auf das Beispiel des Lebens des Herrn blicken. [2]) Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit dem Anathem,

[1]) De grat. Chr. n. 2: . . . Quia et si gratiam Dei, qua Christus venit in mundum peccatores salvos facere, in sola remissione peccatorum constituat, potest huic sensui verba ista coaptare dicens, ideo eam per singulas horas, per singula momenta et per actus singulos necessariam, ut semper in memoria retinentes et reminiscentes dimissa nobis esse peccata, non peccemus ulterius, adjuti non aliqua subministratione virtutis, sed viribus propriae voluntatis, quid sibi remissione peccatorum praestitum fuerit per actus singulos recordantis.

[2]) Ibid.

welches Pelagius auf der Synode zu Diospolis über diejenigen aussprach, welche behaupten, daß die Gnade Gottes und sein Beistand nicht zu den einzelnen Acten gegeben werde, sondern daß sie im freien Willen, oder in dem Gesetze und der Lehre bestehe. [1]) Zwar scheint er hier den mit der Formel ad singulos actus bezeichneten kirchlichen Begriff der innern wirksamen Gnade zuzugestehen, da er ja bekennt, daß die Gnade zu den einzelnen Handlungen nothwendig sei, daß damit aber nicht der freie Wille, oder das Gesetz und die Lehre gemeint sei. [2]) Und doch verhält es sich nicht so. Selbst wenn Pelagius unter der zu den einzelnen Acten nothwendigen Gnade ausdrücklich weder die Sündenvergebung noch das Beispiel Christi wie in den vorigen Stellen verstände, könnten wir jene Erklärung nicht annehmen; und ließe sich nicht mit Bestimmtheit sagen, welche Gnade gemeint sei, so würden wir auf Grund des vieldeutigen Spieles, das Pelagius mit dem Worte Gnade treibt, mit dem bei der Erklärung einer andern Stelle gebrauchten Worte Augustins antworten: Adjutoria quae dicat, obscurum est, quoniam vis hujus verbi late patet. [3]) Uebrigens gibt uns Pelagius selbst die Antwort auf die Frage, welche Gnade er im Auge hatte, wenn er anderwärts sagt, daß Gott an dem guten Werke nicht blos deßhalb Antheil habe, weil er dem Menschen die Possibilität des Willens und Werkes selbst gegeben habe, sondern auch weil er diese Possibilität immerwährend mit seiner Gnadenhilfe unterstütze. Diese Unterstützung nämlich ist völlig identisch mit der in obiger Stelle zugestandenen zu den einzelnen Acten nothwendigen Gnade, und es meinte also Pelagius damit, es sei zu den einzelnen Acten die Gnade Gottes insoferne nothwendig, als Gott das in der Schöpfung dem Menschen gegebene Willensvermögen erhalte, indem der Mensch sonst keinen Gebrauch davon machen könnte. [4]) Der directe Beweis dafür aber,

---

[1]) De gestis Pelag. n. 31.

[2]) Augustin bemerkt zu den in Frage stehenden Worten: profecto Dei gratia vel adjutorium ad singulos actus datur, excepto libero arbitrio, vel lege atque doctrina; ac per hoc per singulos actus a Deo regimur, quando recte agimus; nec frustra orantes dicimus: Itinera mea dirige secundum verbum tuum, ne dominetur mihi omnis iniquitas. Ps. 118, 133.

[3]) Ibid. n. 32.

[4]) De grat. Chr. n. 7. Pelagius lehrte über die Gnade gegenüber dem Willen: Ergo in voluntate et opere bono laus hominis est, immo hominis et Dei, qui ipsius voluntatis et operis voluntatis possibilitatem dedit, quique ipsam possibilitatem gratiae suae adjuvat semper auxilio. Zu letzteren Worten bemerkt Augustin: ne nihil de gratia dixisse videretur, adjunxit, quique ipsam possibilitatem gratiae suae adjuvat semper auxilio: non ait, ipsam voluntatem vel ipsam operationem; quod si diceret, non abhorrere a doctrina apostolica videretur: sed ait, ipsam possibilitatem, illud videlicet ex tribus quod in natura locavit, gratiae suae adjuvat semper auxilio: ut scilicet

daß Pelagius keine innere Gnade für den Willen kennt und will, ergibt sich uns daraus, daß er alle auf einen solchen Gnadenbegriff lautenden Stellen der Bibel lediglich von der äußern Gnade des göttlichen Wortes versteht. Zu Phil. 2, 13, daß Gott es sei, der in uns das Wollen und Vollbringen bewirke, commentirt er: Gott wirkt in uns das Wollen dessen, was gut und heilig ist, indem er uns, die wir den irdischen Begierden ergeben sind und nach Art der unvernünftigen lebenden Geschöpfe nur das Gegenwärtige lieben, durch die Größe der zukünftigen Glorie und die Verheißung der Belohnungen entflammt, indem er durch Offenbarung der Weisheit zur Sehnsucht nach Gott den staunenden Willen erregt, und uns alles was gut ist anräth. [1]) In seinem Commentar bemerkt er zu derselben Stelle, Gott bewirke das Wollen suadendo et praemia promittendo. [2]) Die Worte des Apostels in Phil. 4, 13, wornach er alles in dem vermag, der ihn stark macht, werden dahin erklärt, daß Gott durch Mittheilung der Erkenntniß oder durch seine Lehre stark mache. [3]) Zu allem Guten sei nach 1 Kor. 3, 6 das Gedeihen durch Gott nothwendig, weil sonst, wie die Pflanze ohne Wasser welke, so auch der Glaube ohne Lehre nicht gedeihe. [4]) Die Erklärung dieser und ähnlicher Stellen von einer inneren auf den Willen gehenden Gnade hob ihm die Willensfreiheit auf. [5])

Wie man aus diesen Nachweisen ersieht, kennt Pelagius keine andere Art der Wirksamkeit der Gnade auf den Willen als die blos moralische einer zunächst auf den Verstand wirkenden Belehrung und Ueberzeugung. Nach ihm wirkt die Gnade auf den Willen also weder unmittelbar, noch in der Weise, daß sie ihm eine Kraft ertheilte, die er nicht schon an sich hätte, sondern, wie Baur es treffend bezeichnet, nur auf dem Wege, auf welchem

---

in voluntate et actione non ideo laus sit et Dei et hominis, quia sic vult homo, ut tamen Deus voluntati ejus ardorem dilectionis inspiret; et sic operatur homo, ut tamen Deus cooperetur, sine cujus adjutorio quid est homo? sed ideo ad hanc laudem adjunxit et Deum, quia nisi natura esset, in qua nos condidit, qua velle et agere possemus, nec vellemus, nec ageremus.

[1]) Ibid. n. 11.

[2]) Comment. in ep. ad Phil. l. c. p. 424.

[3]) Ibid. p. 427: Dans intelligentiam vel sua doctrina confirmat.

[4]) Commentar. in 1 ep. ad Cor. p. 357: sicut planta sine aqua, sic fides sine doctrina marcescit.

[5]) Comment. in ep. ad Col. 1, 10 p. 428: Bene ille Deo ambulat, qui ei per omnia placet, h. e., ut in opere bono cum scientia Dei fructificet. Simul exposuit quod frequenter obscure dicebat: h. e. quomodo Deus det velle vel adjuvet et confirmet: docendo scilicet sapientiam et intellectum gratiarum tribuendo, non libertatem arbitrii auferendo: sicut etiam in praesenti orat ut impleantur agnitione voluntatis ejus, in omni sapientia et intellectuali spirituali: quo possint digne Deo per omnia ambulare.

überhaupt auf den Willen in seinem Verhältnisse zum Vorstellungs- und Erkenntnißvermögen eingewirkt werden kann. Das Wollen setzt das Denken und Vorstellen voraus, man kann nichts wollen, ohne daß das, was man will, ein Object des vorstellenden Bewußtseins ist; je klarer man also weiß, was man will, und je bestimmter es in seinen verschiedenen Beziehungen vor dem vorstellenden Bewußtsein steht, um so kräftiger wird es auch gewollt werden. Demgemäß bestimmt nun Pelagius auch die Wirkungsweise der Gnade auf den Willen. Um auf den menschlichen Willen zu wirken, nimmt die Gnade ihren Weg durch den Verstand, der erkennende Verstand ist das Vermittelnde zwischen ihr und dem freien Willen. [1])

Dagegen findet sich bei Julian der Begriff der Gnade als einer innern auf den Willen zum Guten wirkenden göttlichen Kraft. Der freie Wille, sagt er, ist aus keinem andern Grunde gegeben, als daß der Mensch weder zur Gerechtigkeit noch zur Ungerechtigkeit mit unfreiem Willen gezwungen werde. Zwar gibt es verführerische Lockungen zu den Sünden, häufig aber auch herbe Qualen der Strafe, welche von den Verfolgern angewendet werden: aber jene straft die Censur der Ehrbarkeit und diese schwächt die Größe der Geduld. Allein auch der Besitz der Tugenden, welcher außer der Herrschaft eines guten Gewissens sich der verheißenen Erhabenheit der ewigen Seligkeit erfreut, ist nicht mühevoll. Jedoch stehen Unterstützungen der Gnade Gottes zu Gebote, welche den Willen in Beziehung auf die Tugend niemals im Stiche lassen. [2]) Der Mensch thut also, schließt Julian aus seiner Definition des freien Willens, sowohl das Böse als das Gute aus eigenem Willen: aber er schuldet sein Gutes auch Gott, welcher ihm in dieser Beziehung zwar kein Präjudiz, aber Beistand verleiht. [3]) Von den verschiedenen species der Gnade, welche Julian unter den allgemeinen Begriff des adjutorium subsumirt, [4]) geht freilich keine mit Bestimmtheit auf den Begriff der innern Gnade. Und selbst Augustin erwiedert auf Julians Versicherung, Gott ertheile dem menschlichen Willen im Guten das adju-

---

[1]) Baur, a. a. O. S. 131. 132. Vorles. über die chr. D. G. I, 2 S. 332 ff.

[2]) Op. imperf. III, 113. 114: Sunt quippe dulcia incitamenta vitiorum, amara etiam frequenter quae a persequutoribus excitantur tormenta poenarum; sed et illa censura honestatis everberat et ista consumit magnitudo patientiae. Verumtamen nec virtutum est aerumnosa possessio, quae extra regnum quoddam bonae conscientiae promissa aeternae beatitudinis sublimitate fruitur. Adsunt tamen adjutoria gratiae, quae in parte virtutis numquam destituunt voluntatem.

[3]) Ibid. V, 48: Et malum ergo et bonum ex propria voluntate facit: sed bonum suum etiam Deo debet, qui parti huic non quidem praejudicium, tamen adjutorium subministrat.

[4]) Ibid. I, 94.

torium gratiae, daß es nicht unbekannt sei, was für ein adjutorium er meine, zu dessen Anerkenntniß er gezwungen sei, nämlich das Gesetz und nicht den hl. Geist, durch dessen Mittheilung wir nach Phil. 1, 19 unterstützt werden. [1]) Daß aber Julian doch in der That unter den anerkannten adjutoria auch den innern Beistand der göttlichen Gnade versteht, ergibt sich aus seiner noch später zu erörternden Bestimmung, daß dem Willen zwar der Vorsatz im Guten eigne, daß er aber zur Verwirklichung desselben der Gnade bedürfe. [2]) Ist Julian durch diesen Begriff der innern Gnade im Vortheile vor Pelagius, welcher nur eine äußere Gnade kennt, so steht er doch hinter letzterem an Consequenz zurück. Wenn, muß man nämlich entgegnen, der freie Wille seinem Begriffe nach das äquilibristische Vermögen ist, durch das der Mensch das Gute wie das Böse selbsteigen thut, wozu bedarf es dann noch einer innern Gnadenwirkung für das Gute? Ja, ist der Wille frei nur dadurch, daß er das Gute ebenso aus sich wie das Böse thut, so kann es keine den Willen im Guten fördernde Gnade geben, weil sie seine Freiheit gefährdet; oder man muß annehmen, daß auch der böse Wille ebenso einer Unterstützung bedarf. Dies hat schon Augustin seinem Gegner erklärt. Warum, fragt er ihn, supponirst du dem guten Willen die Unterstützungen der Gnade, während der böse Wille sich auf keinen Beistand stützt, daß er böse ist oder im Bösen verharrt? Oder verräth dich hier deine Wage, deren zwei Seiten du kühn im Gleichgewicht aufhängst, so daß der Wille in Betreff des Guten ebenso frei ist wie bezüglich des Bösen, durch ihre Neigung auf die eine Seite als einen Deliranten? [3]) Ja, die Annahme einer innern Gnadenthätigkeit ist sittlich selbst nachtheilig: denn ist nach dem entwickelten Begriffe des freien Willens dieser die einzige Causalität alles wahrhaft sittlichen Guten, so wird der Wille in der aus seiner äquilibristischen Beschaffenheit fließenden selbsteigenen freien Thätigkeit so weit gehemmt und in seinem verdienstlichen Handeln um so viel verkürzt und geschmälert, als er von der zu ihm hinzutretenden göttlichen Causalität der Gnade unterstützt wird. Sinn kann also die Lehre von einer innern Gnadenwirksamkeit nur unter Voraussetzung einer moralischen Verschlimmerung der menschlichen Natur haben, durch die der Wille im Thuen des Guten gestört ist, weßwegen er der Gnade bedarf. In dieser Beziehung sagt gleichfalls Augustin gegenüber Julian: Wie du behauptest, thut der Mensch sowohl das Gute

[1]) Ibid. V, 48.

[2]) Contra duas epp. l. II, n. 10. IV, 13. Contra Julian. IV, 15.

[3]) Op. imperf. III, 117: Cur enim tu adminicula gratiae supponis bonae voluntati, cum voluntas mala nullo innitatur adminiculo ut mala sit, vel mala esse persistat. An hic libra tua, quam conaris ex utraque parte per aequalia momenta suspendere, ut voluntas quantum est ad malum, tantum etiam sit ad bonum libera, vergendo in unam partem te indicat delirantem?

als das Böse aus selbsteigenem Willen und befindet sich die Possibilität beider in ihm im Gleichgewicht wie die Schalen einer Wage; zum Thuen des Guten jedoch verleiht Gott seinen Beistand; warum also ist die Natur der Sterblichen zum Sündigen geneigter, wenn das originale peccatum durchaus wirkungslos war? [1])

In den bisherigen Begriffsbestimmungen ist die Gnade gegenüber dem freien Willen, wie er von der adamitischen Sünde unversehrt geblieben ist, also in seiner reinen Endlichkeit und abgesehen von seiner moralischen Beschaffenheit seit Adams Sünde aufgefaßt. Es anerkennen aber, wie wir wissen, die Pelagianer, obgleich sie lehren, daß der Mensch ungeachtet der Sünde Adams sündelos sein könnte, wenn er wollte, dennoch mit geringer Ausnahme wenigstens die factische allgemeine Sündhaftigkeit des Geschlechtes. Es ist daher die Gnade auch in Bezug auf die Sünde zu definiren oder nach dem Begriffe der Rechtfertigung bei den Pelagianern zu fragen. Bei dem innern bedingenden Zusammenhang zwischen Sünde und Rechtfertigung läßt sich das Wesen der letzteren aus der Beschaffenheit oder vielmehr aus den Folgen der ersteren für den Menschen erschließen. An diesem Punkte hat Julian die Sache angefaßt. Wir behaupten, sagt er, daß durch die Gnade Christi das geheilt wird, was befleckt werden kann: denn nur das erweist sich als verwundet, wovon man lehrt, daß es geheilt worden sei. [2]) Da nun Julian weiter lehrt, daß der Mensch durch seinen Willen das Gute und Böse frei thue, d. i. der freie Wille wesentlich das Vermögen des Guten und Bösen sei, in Jedem durch die Sünde nur das Verdienst der Person und nicht der Natur befleckt werde, und die Verwundung oder das Verderbniß der Sünde nicht in einer Veränderung des status naturae, sondern blos der Qualität des Verdienstes bestehe, [3]) so kann die heilende oder rechtfertigende Gnade Christi lediglich in der Sündenvergebung und nicht zugleich in der Neuschaffung durch Heiligung bestehen. Die Gnade Christi, sagt Julian, ändert das Verdienst der Schuldigen, bringt aber nicht den freien Willen hervor, den wir zur Zeit unserer Schöpfung em-

---

[1]) Ibid. V, 48: Tam bonum certe quam malum ex propria homo, sicut dicis, voluntate facit, et utriusque in illo possibilitas aequa lance libratur, et (all. sed) ad bene faciendum Deus adjutorium subministrat: cur ergo ad peccandum proclivior est natura mortalium, si nihil egit originale peccatum?

[2]) Op. imperf. III. 208: Vitiari autem in unoquoque jam suo arbitratu vel bonum agente vel malum, personae meritum dicimus, non naturae. Et ideo per gratiam Christi id sanari asserimus, quod vitiari potest: quoniam nec aliud sauciatum ostenditur, quam quod sanatum docetur.

[3]) Ibid. I, 96: Nos dicimus, peccato hominis non naturae statum mutari, sed meriti qualitatem, i. e., et in peccante hanc esse liberi arbitrii naturam, per quam potest a peccato desinere, quae fuit in eo ut posset a justitia deviare.

pfangen. [1]) Den Pelagianern ist es daher mit diesem ihrem Rechtfertigungsbegriff lediglich um Tilgung der durch die begangenen und vergangenen Sünden zugezogenen Schuld, keineswegs aber um die Begründung eines neuen Zustandes der Heiligung zur Vermeidung zukünftiger Sünden zu thuen. Die Pelagianer, schreibt Augustinus, behaupten, daß die Gnade Gottes, welche gegeben worden ist durch den Glauben, nur dazu die Kraft habe, daß die vergangenen Sünden nachgelassen, nicht aber daß die zukünftigen vermieden oder die Hindernisse des Guten überwunden werden. [2]) Die Barmherzigkeit und heilende Hilfe des Erlösers, sagt er an einer andern Stelle, setzt Pelagius blos darein, daß er die begangenen vergangenen Sünden verzeiht, nicht aber daß er zur Vermeidung der zukünftigen Beistand leistet. [3]) Pelagius hatte gesagt, es sei nicht nothwendig, daß die Barmherzigkeit Gottes dem Menschen nach der Sünde so zu Hilfe komme, als ob Gott die Ursache dieser Nothwendigkeit wünsche. Dazu bemerkt Augustin erklärend: Sehet ihr, wie er lehrt, daß die Barmherzigkeit Gottes nicht nothwendig sei, damit wir nicht mehr sündigen, sondern weil wir gesündigt haben. [4]) In Betreff der Heiligung sagt er: Die Gnade, durch welche wir gerechtfertigt werden, d. i. durch welche die Liebe in unsere Herzen eingegossen wird, habe ich in den Schriften des Pelagius und Cälestius, wie viele immer ich lesen konnte, nirgends gefunden. [5]) Aus Anlaß einer falschen Exegese Julians von Gal. 5, 17 entgegnet er ferner: Ihr meint, die Gnade Gottes durch Jesus Christus unsern Herrn bestehe in der bloßen Sündennachlassung in der Art, daß sie nicht Beistand leiste zur Vermeidung der Sünden und Besiegung der fleischlichen Begierden durch Eingießung der Liebe in unsere Herzen durch den hl. Geist, der uns gegeben ist. Und du erwägst nicht, daß derjenige, welcher sagt: Ich sehe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern im Kampfe mit dem Gesetze meines Geistes, und ausruft, daß er von diesem Uebel nur durch die Gnade Gottes, durch Jesus Christus unsern Herrn befreit werde, weder Jude sei, noch deßhalb in Bedrängniß sich befinde (laborare), weil er gesündigt hat, sondern vielmehr daß er nicht sündige. [6]) Was das kirchliche Dogma in dieser Beziehung der Gnade zuschreibt, vindicirten die Pe-

---

[1]) Ibid. 95: Haec ergo gratia, quae in baptismate non solum peccata condonat, sed cum hoc indulgentiae beneficio et provehit et adoptat, et consecrat: haec, inquam, gratia meritum mutat reorum, non liberum condit arbitrium, quod eo accipimus tempore, quo creamur: utimur autem, quo valentiam inter bonum et malum discretionis adipiscimur.

[2]) De grat. et lib. arb. n. 26.

[3]) De natur. et grat. n. 39.

[4]) Ibid. n. 29.

[5]) De grat. Chr. n. 31.

[6]) Contra Julian. l. VI, 72.

lagianer dem Willen allein: die Liebe, die Voraussetzung des Wollens und Thuens des Guten, ist im Menschen lediglich durch ihn selbst. [1])

Eine Ausnahme scheint Julian mit der den Unmündigen ertheilten Taufgnade zu machen und die Rechtfertigung der Kleinen in das umgekehrte Verhältniß zu jener der Erwachsenen zu setzen. Wenn er nämlich, wie früher schon ausgeführt wurde, lehrt, daß die Wirkung des Sacramentes bei den neu gebornen Kindern nicht in der Vergebung von Sünden bestehen könne, da sie solche wegen noch mangelnden Willensgebrauches nicht hätten, sondern darin, daß Gott sie besser mache, heilige und zu seiner Kindschaft erhebe, so scheint er ihre Rechtfertigung eben so ausschließlich in die Heiligung als die der Erwachsenen in bloße Sündenvergebung zu setzen. Allein daß er darunter nicht eigentliche Heiligung als Wirkung der heiligmachenden Gnade versteht, sondern nur die Adoption, soferne durch sie der Täufling Anspruch auf das regnum coelorum hat, ergibt sich aus seiner unbedingten Behauptung, daß wie der Mensch ohne seinen eigenen Willen keine Sünde, so auch keine Tugend besitze. [2])

Die Behauptung, daß es bei der Rechtfertigung des sündigen Menschen nicht der Heiligung durch Eingießung der Liebe zum Guten durch den hl. Geist bedürfe, weil der Mensch sie aus sich selbst habe, beruht abgesehen davon, daß der Natur die Bedeutung zugeschrieben wird, die nur der Gnade zukommen kann, auf der Vorstellung, daß der Wille von der Sünde ungeschwächt dasselbe äquilibristische Vermögen des Guten und Bösen sei, wie vor der Sünde. Nun bleibt aber der Pelagianismus dieser seiner Lehre bekanntlich nicht ganz getreu, indem er eine durch Uebung allmälig sich bildende Uebermacht der Sünde über den Willen und also eine Schwächung desselben im Guten annimmt. Man sollte daher erwarten, daß er wie die Tilgung des auf der Sünde liegenden reatus durch die Barmherzigkeit Gottes, ebenso die Umwandlung dieser positiven moralischen Verschlimmerung in ihr Gegentheil, in die Lust und Liebe zum Guten, durch die Gnade der Heiligung

---

[1]) De grat. et lib. arbitr. n. 37—40: dilectio nobis ex nobis est. — Commentar. in 1 Cor. 13, 1 p. 374: Quod (sc. aes) non ex se, sed ab alio impulsum solum sonitum reddit et delectat auditum. Caritas vero ex nobis est, et omnem possidet fructum. Ebenso zu 12, 31.

[2]) Op. imperf. III, 163. 164: Probabilitate itaque et ea mediocritate laudum quae naturis debetur, etiam in nascentibus quibusque servata, augmenta beneficiorum divinorum utilia esse et necessaria omnibus in commune aetatibus dicimus: ita tamen ut nec virtus, nec peccatum sine propria cuiquam voluntate tribuatur. Quamvis in hoc quoque clementia Dei uberior approbetur, quoniam sanctificat parvulos nescientes; ad laudem quippe misericordiae respicit; cum eos nescientes culpa non inquinet; ad leges enim id pertinet aequitatis.

lehre. Statt dessen aber läßt er diesen Prozeß beginnen und sich vollziehen durch dasselbe mechanisch wirkende Princip, das nach ihm im Menschen die Macht der Sünde über seinen Willen hervorgerufen hat, — durch die Gewohnheit. Diejenigen, schreibt Pelagius an die Jungfrau Demetrias, welche durch lange Uebung im Sündigen das Gut der Natur so zu sagen verschütten (obruere), können durch Buße wieder erneuert werden und durch veränderten Willen zu leben die Gewohnheit durch die Gewohnheit austilgen und aus den schlechtesten die besten werden. [1]) Die Aenderung der Sitten ist ihm das Resultat ernsten Strebens und langer Gewohnheit. [2]) Welch' große Bedeutung Pelagius der Gewohnheit im sittlichen Leben des Menschen zuschrieb, ergibt sich aus folgender Stelle. Die Gewohnheit, sagt er, ist es, welche entweder die Laster oder die Tugenden nährt, und sie vermag in denen sehr viel, mit welchen sie von Anfang zugleich aufgewachsen ist. Zur Erziehung in den Sitten sind immer die ersten Jahre die besten; denn sie haben etwas Geschmeidiges und Biegsames (lentum quiddam et molle) an sich, was sich leicht bilden und dem sich nach dem Willen des Erziehers diese oder jene Richtung geben läßt; und fast in allen Dingen gewöhnt sich Alles was zart ist schneller an. Die jungen und noch kaum festgewurzelten Bäumchen lassen sich, so lange sie biegsam sind (ad omnem ductum sequaces), leicht nach jeder Seite hin wenden. Die meistens gekrümmten Naturwesen werden nach dem Willen ihres Pflegers in kurzer Zeit gerade gemacht. Die noch jungen im ersten Alter stehenden Thiere pflegen ohne Mühe gezähmt zu werden. Je eher sie der Freiheit umher zu schweifen entwöhnt worden sind, desto leichter gewöhnen sie entweder ihren Nacken an das Joch oder ihr Gebiß an die Zügel. Selbst die wissenschaftlichen Studien werden den jungen Geistern besser zu eigen, und gewöhnlich haftet das tief in der Gesinnung, was von frühester Jugend an im Geiste sich festgesetzt hat. Eben dasselbe gilt ganz besonders auch in Bezug auf die Art und Weise sittlich gut zu leben; so lange das Alter noch beweglich ist und die Seele sich gerne leiten läßt (duci facilis), muß die Gewohnheit im Guten geübt und durch fortgesetzte Betrachtung (jugi meditatione) befestigt werden. Mit den besten Dingen muß der Geist beschäftigt und ihm die Uebung in einem heiligen Lebenswandel immer tiefer zu eigen gemacht werden. Dann steigt die Seele zum Gipfel der Vollkommen-

---

[1]) Ad Demetr. c. 20: Illi qui longo peccandi usu bonum quodammodo obruere naturae, instaurari per poenitentiam possunt: et mutata voluntate vivendi, consuetudinem consuetudine extinguere, ac optimi quique de pessimis fieri.

[2]) Ibid. c. 27: Mores vero mutare, singulasque virtutes animi formare in se atque perficere, grandis studii est et longae consuetudinis.

heit empor und macht von der Wohlthat einer langen Gewohnheit zum Behufe eines guten Lebens (ad bene vivendi facultatem) Gebrauch. Und in der Bewunderung ihrer eigenen Tugenden wird sie des Glaubens sein, daß ihr gewissermaßen das angeboren sei, was sie gelernt hat. [1])

Wie aber die Gewohnheit des Sündigens bei ihrer Entstehung zum Ausgangspunkte das Beispiel der Sünde Adams hat, so beruht die Gewohnheit im Guten auf der Nachahmung des Beispieles Christi, als des höchsten, und zur Tugend am stärksten auffordernden Vorbildes der Sittlichkeit. An die Stelle Christi als des objectiven Principes der Neugeburt des Menschen setzt der Pelagianismus mithin nur sein äußeres Beispiel und was nach der Kirchenlehre die von Christo als Hoherpriester in das Subject ausströmende heiligende Gnade bewirkt, das soll die durch Nachahmung des Beispieles Christi erwachsende Gewohnheit des Guten hervorbringen.

Werfen wir einen prüfenden Blick auf diese Rechtfertigungslehre, so ergibt sich zum Theil schon aus ihrer Darstellung, wie es sich damit verhält. Zunächst ist dieselbe falsch, weil die Prämisse, von der sie ausgeht, als ob die Sünde keine andere Folge im Menschen als das Bewußtsein der Schuld, nicht aber zugleich auch eine positive moralische Verschlimmerung zurücklasse, ein Irrthum ist. Hinderte die Pelagianer ihre Lehre von der Sünde sowie von der Freiheit des Willens, die Rechtfertigung als positive Heiligung zu fassen, so konnten sie, wenn sie überhaupt wollten, zu einer bessern Einsicht hierüber wenigstens durch all' jene selbst von ihnen benutzten Stellen der hl. Schrift gelangen, in denen die Rechtfertigung als Neu- oder Wiedergeburt bezeichnet wird. Denn wie kann sie dies in der That sein, wenn sie nicht in positiver Heiligung besteht? Noch viel mehr stellt sich die Unwahrheit ihrer die Heiligung ausschließenden Rechtfertigungstheorie heraus, wenn man nach der bei ihr zulässigen Beschaffenheit und Causalität der Sittlichkeit des Menschen im Zustande der Rechtfertigung fragt. Die Lehre des Pelagianismus, die Rechtfertigung bestehe in bloßer Sündenvergebung, ruht auf der Ansicht, der menschliche Wille habe aus sich, was ihm nach orthodoxem Dogma die Rechtfertigung als Heiligung erst ertheilt, nämlich Liebe und Kraft zum Guten. Negativ drückten die Pelagianer dies so aus, der Mensch könne, wenn er wolle, ohne Sünde sein. Wie wir aber aus ihrer Lehre von der Sünde wissen, verstanden sie unter dieser Sündelosigkeit die Freiheit selbst von läßlichen Sünden, und der nähere Sinn jener Behauptung ist, daß dem gerechtfertigten Menschen eine selbst leichte und tägliche Sünden ausschließende Gerechtigkeit oder schlechthin sündelose Heiligkeit möglich sei. Hieronymus hat bekanntlich diesen pelagianischen Lehr-

[1]) Ibid. c. 15.

satz unbedingt verworfen, weil er den Menschen Gott gleich setze, der allein sündelos sei. [1]) Veranlassung zu einer solchen Deutung gab Cälestius, welcher die fragliche These unter Berufung auf 2 Petr. 1, 4 durch den Syllogismus begründete, daß weil wir nach dieser Bibelstelle der göttlichen Natur theilhaftig seien, die Seele so wie Gott ohne Sünde sein könne, und daß wenn sie es nicht könne, der Sünde auch Gott unterworfen sei, dessen Theil, d. i. die Seele, der Sünde unterliege. Dasselbe spricht er in seinen Definitionen in Form der Frage aus: Wie hat einer Antheil an einer Sache empfangen, wenn ihm ihre Beschaffenheit und Kraft abgesprochen wird? [2]) Wie Augustin berichtet, verstanden ihn diejenigen, welche ihm darüber Vorhalt machten, dahin, als ob er behauptet habe, die Seele und Gott seien gleicher Natur und die Seele bilde einen Theil von Gott. [3]) Allein läßt sich die von den Pelagianern dem Menschen zugesprochene Möglichkeit ohne Sünde zu sein nach einer früheren Erörterung an sich schon nicht mit der Gott zukommenden Sündelosigkeit identificiren, [4]) so huldigen sie in ihrer Gotteslehre ebensowenig dem Pantheismus. Der Sinn, welchen Cälestius mit seinem Syllogismus verband, ist ein ganz anderer. Wenn er sagt, da der Mensch göttlicher Natur theilhaftig sei, müsse er auch ohne Sünde wie Gott sein können, so will er gegenüber der Nothwendigkeit des Sündigens, auf welche nach ihm die Leugnung seiner These und die Behauptung des Gegentheils führt, eben blos darthuen, daß es dem Menschen gerade so möglich sei nicht zu sündigen, als er wirklich sündige, keineswegs aber ihm eine Gott gleiche Sündelosigkeit beilegen. Wie problematisch die Ansicht des Hieronymus ist, ergibt sich auch daraus, daß selbst Augustin sie nicht theilt, welcher, um nicht gleichmäßig gegen die Freiheit des Willens und die Wirksamkeit der göttlichen Gnade zu verstoßen, jene von den Pelagianern aufgestellte Möglichkeit zugab unter der Bedingung, daß der Factor einer solchen Sündelosigkeit außer dem freien Willen die göttliche Gnade sei; [5]) oder da

---

[1]) S. Bd. 1 S. 652 ff.

[2]) De gestis Pelag. n. 42. 65.

[3]) Ibid. 65, wo Augustin unter den pelagianischen Sätzen folgenden anführt: Quod ex illo, quod ait Petrus, divinae nos esse consortes naturae, consequens sit, ut ita possit esse anima sine peccato, quemadmodum Deus. Hoc enim, fährt er fort, in undecimo capitulo libri, non quidem habentis auctoris sui titulum, sed qui perhibetur esse Caelestii, his verbis positum ipse legi: Quomodo quispiam, inquit, illius rei consortium suscepit, a cujus statu et virtute esse extraneus definitur? Ideo fratres qui haec objecerunt, sic eum intellexerunt, tamquam ejusdem naturae animam et Deum, et partem Dei dixerit animam: sic enim acceperunt, quod ejusdem status atque virtutis eam esse cum Deo senserit.

[4]) S. 4. — Vergl. Bd. I S. 650 ff.

[5]) De natur. et grat. n. 37. De peccator. merit. et remission. II, 7.

in Wirklichkeit kein schlechthin sündeloser Mensch sich finde, fragliche Behauptung nur als einen leidlichen Irrthum angesehen wissen wollte. [1]) An sich also ist die Lehre, daß der Mensch hienieden schon ohne alle Sünde sein könne, noch keine widerspruchsvolle. Dies wird sie erst, wenn diese Möglichkeit ausschließlich auf den Willen gestellt und dessen alleiniger Kraft zugeschrieben wird. Dies thut der Pelagianismus: was nach kirchlicher Lehre der Mensch nicht einmal durch die bei seiner Rechtfertigung erlangte Gnade der Heiligung, sondern erst durch eine dazu kommende specielle Gnade vermag, ist ihm Produkt lediglich des freien Willens. Ist schon diese Behauptung eine excessive, indem sie auf der Leugnung der im Menschen auch nach seiner Rechtfertigung noch zurückbleibenden Schwäche, durch die es mehr oder minder unwillkürlich zu läßlichen Sünden kömmt, beruht und ihm die Kraft der Willensfreiheit in einem solchen Maße zuschreibt, wie sie ihm nach der dermaligen sittlichen Beschaffenheit seiner Natur erfahrungsmäßig nicht zukömmt, so führt sie offenbar anderseits auf eine rigoristische Moral. Hatte nämlich Pelagius in dem Seitherigen gesagt, was der Mensch solle, das könne er auch, so behauptet er jetzt und muß er behaupten, daß der Mensch also auch solle, was er könne. Hiemit aber verlangt er nicht blos eine selbst alle läßliche Sünde ausschließende Gerechtigkeit, sondern lehrt auch den Verlust der bereits erlangten Gerechtigkeit durch läßliche Sünde, da er ja keinen Unterschied der Sünden anerkennt. Hieraus leuchtet ein, daß der Satz, der Mensch könne ohne alle Sünde sein, wenn er wolle, den Pelagianismus in seinem eigensten und innersten Wesen kennzeichnet, und daß die Väter mit Recht gegen ihn besonders ihre Polemik richteten.

Wenn nach dem Gesagten die Pelagianer durch ihre Rechtfertigungslehre die Willensfreiheit in überspanntester Weise überschätzen, so verstoßen sie in anderer Beziehung wieder dagegen. Indem sie nämlich die Gewohnheit, diese mechanisch wirkende Macht, als das die sittliche Umwandlung des Menschen fördernde und allmälig befestigende Princip im Processe der Recht-

---

[1]) Ep. 177, 18: Sed quoquo modo se habeat ista quaestio, quia etsi non invenitur homo in hac vita sine peccato, id tamen dicitur posse fieri per adjutorium gratiae et Spiritus Dei, quod ut fiat conandum atque poscendum est, tolerabiliter in eo quisque fallitur; nec diabolica impietas, sed error humanus est elaboranda et optanda affirmare, etiamsi quod affirmat non possit ostendere. Id enim credit fieri posse, quod certe laudabile est velle. Nobis autem sufficit quod nullus in Ecclesia Dei fidelium reperitur in quolibet provectu excellentiaque justitiae, qui sibi audeat dicere non necessariam precationem orationis dominicae, dimitte nobis debita nostra; et dicat se non habere peccatum, ne se ipsum decipiat et veritas in eo non sit, quamvis jam sine querela vivat. Non enim qualecumque etiam tentationis humanae, sed grave peccatum est quod in querelam venit.

fertigung nach ihrer positiven Seite bezeichnen, kommen sie in Widerspruch mit ihrer Grundanschauung von der Sittlichkeit. Denn offenbar setzen sie an die Stelle der von ihnen so sehr urgirten Spontaneität den Mechanismus des sittlichen Handelns und schmälern dem Menschen die Verdienstlichkeit seiner Tugenden genau um so viel, als die auf das Thuen des Menschen wirkende Macht der Gewohnheit ursächlichen Antheil daran hat. So rächt sich also auch hier die Verschmähung der heiligmachenden Gnade als eines innern dynamisch wirkenden Principes des wahrhaft gerechten und gottgefälligen Lebens. Der Umstand, daß die Gewohnheit von den Pelagianern ausdrücklich als Produkt des freien Willens selbst bezeichnet wird, kann hieran nichts ändern und Alles was früher schon über die Unhaltbarkeit dieses mechanischen Begriffes innerhalb des pelagianischen Systemes gesagt worden ist, hat auch hier seine volle Geltung.

Die Verkehrtheit der pelagianischen Rechtfertigungslehre ergibt sich endlich aus den verkehrten Folgen, welche sie für das Dogma von der Person und dem Werke Christi hat. Wird nämlich die Gnade der Heiligung als Moment in der Rechtfertigung geleugnet und an ihre Stelle das äußere Beispiel Christi gesetzt, so daß die Heiligung in der selbsteigenen Nachahmung des Musterbildes der Tugend seitens des Menschen besteht, so ist das hohepriesterliche Werk des Herrn nach dieser Seite hin geschmälert und bedeutungslos, eben indem die Rechtfertigung ihrer positiven Seite nach nicht mehr auf dem Erlösungstode Christi beruht, und dieser seinen meritorischen Charakter verliert und zu einem bloßen Beispiele herabsinkt. Hiemit wird aber selbst die Göttlichkeit der Person des Erlösers wenigstens per consequentiam in Frage gestellt, indem er, wenn es zur Heiligung des Menschen nur seines Beispieles und nicht eines neuen von ihm ausgehenden Lebensprincipes bedarf, nicht göttlicher Natur zu sein braucht: was der Pelagianismus in dieser Beziehung Christo zuschreibt, nämlich Musterbild der Menschheit in religiös sittlicher Hinsicht zu sein, das vermag auch ein von Gott hochbegnadigter Mensch zu leisten. Als eine innere von ihrem Systeme geforderte Nothwendigkeit erscheint daher in dieser Beziehung die von den Pelagianern allerdings angenommene Gottheit des Erlösers nicht. [1])

Auf dieselben Consequenzen führt uns aber auch selbst die Lehre der Pelagianer von der Sündenvergebung durch göttliche Gnade, wenn man sie einer näheren Kritik unterzieht. Fragt man nämlich bei ihnen nach dem nächsten objectiven Grund dieser Gnade, so beziehen sie dieselbe mit Schrift und Kirche auf den Tod Christi, und wenn sie diesem die tiefere Bedeutung in Bezug auf die Rechtfertigung als Heiligung absprechen, so anerkennen

[1]) Man vergleiche das an P. Damasus gerichtete Glaubensbekenntniß des Pelagius.

sie dieselbe wenigstens rücksichtlich der Sündenvergebung und scheinen sie ihm sühnende Kraft zuzuschreiben. Durch Christi Blut, sagt Pelagius, sind wir versöhnt und gereinigt.[1]) Und zu Röm. 3, 24, wo von unserer Rechtfertigung aus Gnaden durch die Erlösung in Christo Jesu die Rede ist, bemerkt er: Durch die Erlösung, durch welche er uns mit seinem Blute von dem Tode loskaufte, an den wir durch die Sünde verkauft waren, nach dem Worte Jesaias 50, 1: Wegen eurer Sünden seid ihr verkauft worden. Diesen Tod hat Christus überwunden, weil er nicht sündigte. Wir alle aber waren des Todes schuldig, dem er sich ohne es schuldig zu sein (indebite) weihte, um uns durch sein Blut wieder loszukaufen. Weßwegen der Prophet vorher verkündigt hatte: Umsonst seid ihr verkauft worden; ohne Lösegeld sollt ihr wiederum losgekauft werden. Jes. 52, 3. Das heißt, weil ihr Nichts für euch empfangen habt, sollt ihr durch Christi Blut losgekauft werden. Losgekauft und nicht blos erkauft hat er uns (redemit nos, non emit), weil wir vorher per naturam sein Eigenthum waren, obgleich wir durch unsere Vergehen ihm entfremdet waren. Und zu den Worten V. 25, daß Gott Christum zur Versöhnung mittelst des Glaubens an sein Blut gemacht habe, um seine Gerechtigkeit wegen des Uebersehens der vergangenen Sünden zu erweisen, commentirt er: Deßhalb hat Christus gelitten, um den Vorsatz Gottes zu besänftigen, mit welchem er beschlossen hatte, die Sünder endlich zu bestrafen.[2]) Gleichwohl läßt sich der Zweifel erheben, ob es denn Pelagius mit dieser seiner Behauptung des propitiatorischen Charakters des Todes Christi Ernst sei. Wenn, was fest steht, die Menschen vor der Ankunft Christi, Heiden und Juden, ohne Christus d. i. ohne den Glauben an ihn als den verheißenen und dereinst erscheinenden Erlöser lediglich von der Barmherzigkeit Gottes wegen ihrer Besserung Verzeihung ihrer Sünden empfingen, so können ja dann auch die Christen auf dieselbe Weise, d. h. ohne daß der Tod des Herrn satisfactorische Bedeutung und sühnende Wirkung hat, in Betreff ihrer Sünden gerechtfertigt werden. Zu diesem Schlusse berechtigt uns auch die von den Pelagianern dem Christenthum beigelegte Stellung in der göttlichen Heilsöconomie. Ist darnach das Christenthum in seiner Wirklichkeit nicht nothwendig, sondern blos zufällig, d. h. kann die Menschheit auch ohne es nöthigenfalls erreichen, was sie durch es wird, nämlich gerechtfertigt vor Gott, wie könnte da der Tod Christi noch als Satisfaction an die göttliche Gerechtigkeit für die Sündenschuld der Menschheit aufgefaßt werden? In der That bezeichnet Pelagius die Sünden-

[1]) Ep. ad Demetr. c. 9: sanguine ejus expiati atque mundati, illiusque exemplo ad perfectam justitiam incitati meliores illis (nämlich als die heiligen und gerechten Menschen vor dem Gesetze und vor Christus) esse debemus.

[2]) Comment. in ep. ad Roman. 3, 24. 25. Vergl. die kritischen Bemerkungen Jacobi's zu dieser Stelle in seiner „Lehre des Pelagius" S. 84. Anm.

vergebung als Gnade nicht deßhalb, weil sie uns durch die absolut freie Satisfaction des Herrn in seinem Leiden und Sterben garantirt ist, sondern weil wir Geschehenes nicht ungeschehen zu machen vermögen, werde sie uns durch die Barmherzigkeit Gottes gewährt. Wird daher noch vom Tode Christi gesprochen, so kann er auch in Betreff der Sündenvergebung blos moralische Bedeutung haben und sinkt er auch hier zum bloßen Beispiel herab, d. h. wir werden durch den Tod Christi Erlöste, nicht weil in ihm der Erlöser für unsere Sünden Genugthuung geleistet hat, sondern soferne wir uns durch ihn als die mächtigste Mahnung an die Menschheit, sich von der Sünde zu trennen, bestimmen lassen und der in ihm gegebenen Aufforderung zur Besserung Gehör schenken. In diesem Sinne commentirt Pelagius die auf den Versöhnungstod Christi klar lautende Stelle 2 Kor. 5, 19. Gott, sagt er, versöhnte uns mit sich, weil wir durch Sündigen von ihm abgewendet waren, durch Christus, d. i. durch Christi Lehre und desgleichen durch sein Beispiel. [1]) Und in diesem Interesse war es vielleicht, daß er den Worten: wir sind durch Christi Blut entsündigt und gereinigt, die andern beifügte: und sind durch sein Beispiel zur vollkommenen Gerechtigkeit angespornt. [2]) Dem entspricht auch die Erklärung von Röm. 5, 19, daß wie durch das Beispiel des Ungehorsams Adams Viele gesündigt haben, so auch durch Christi Gehorsam Viele gerechtfertigt werden, nämlich diejenigen, die ihn nachahmen; [3]) denn dies heißt nichts anderes als: wie in Adam nicht Alle an sich, sondern nur diejenigen, die seine Sünde nachahmen, ungehorsam sind, so sind auch nicht schon an sich Alle in Christo durch seinen Tod erlöst, sondern nur jene und so viele, welche und wie viele ihn nachahmen. [4]) So verkennt also Pelagius in diesem Punkte die tiefere Bedeutung des Leidens und Sterbens des Herrn, und was ihm Augustin wegen seiner Behauptung, der Mensch vermöge aus sich ohne Gnade das Gute und bedürfe deßhalb zu seiner Rechtfertigung der heiligenden Gnade gar nicht, vorwarf, daß er nämlich dadurch den Tod Christi entkräfte (**evacuata est mors Christi**), das gilt in gleicher Weise bezüglich seiner Anschauung über die Sündenvergebung, die er nicht auf den Tod Christi gründet. So verfällt der Pelagianismus der laxen Theorie über das Erlösungswerk des Herrn, nach welcher dasselbe ausschließlich ein Erweis und Beispiel der

---

[1]) Commentar. in II ep. ad Cor. V, 19: Qui nos reconciliavit sibi. Quia peccando fueramus ab eo aversi. Per Christum. Per Christi doctrinam pariter et exemplum.

[2]) Ep. ad Demetr. c. 9: sanguine ejus expiati atque mundati illiusque exemplo ad perfectam justitiam incitati.

[3]) Commentar. in ep. ad Roman. 5, 19.

[4]) Vergl. hiezu die oben S. 263 ff. in der Lehre von der Erbsünde mitgetheilte Interpretation des Pelagius und Julian über die biblische Parallele: Adam und Christus.

Liebe des Erlösers sein soll, ohne im Zusammenhang mit der göttlichen Gerechtigkeit zu stehen. [1]) Je mehr diese rationalistische Vorstellung mit dem ganzen pelagianischen Systeme zusammenhängt, desto weniger findet sie sich bei Pelagius allein. Auch Julian gefällt sich in ihr, wenn er sagt, daß der Vater bei Sendung seines Sohnes in die Welt keinen andern Zweck gehabt, als uns durch diesen unschätzbaren Erweis seiner Liebe zu uns zur Gegenliebe zu bewegen, [2]) und diejenigen, welche er durch das Gesetz nicht gebessert hatte, durch Wohlthaten an sich zu fesseln und ihnen gegen ihre zukünftige Besserung die begangenen Sünden nicht anzurechnen. [3]) Ist Christus hiernach durch seinen Tod nicht eigentlicher Hoherpriester für die sündige Menschheit geworden, was bedurfte es dann, muß man fragen, seiner göttlichen Natur? So enthält also auch die pelagianische Verkennung des hohenpriesterlichen Amtes Christi per consequentiam einen Angriff auf seine wahrhaft göttliche Würde. Uebrigens selbst angenommen, die Pelagianer gründeten die Gnade der Sündenvergebung wirklich auf den Tod Christi und schrieben ihm sühnende Kraft zu, so müßte doch jedenfalls an der Behauptung festgehalten werden, daß sie damit nur eine mit ihrem Systeme innerlich unverträgliche Lehre angenommen und von den bezüglichen Stellen der Bibel, an welche sie sich hielten, lediglich einen äußerlichen Gebrauch machten.

Sechstes Kapitel.

Das Verhältniß der Gnade zum freien Willen.

Da die Pelagianer die Gnade im Unterschiede von der Natur zuerst in die objectiven göttlichen Heilsveranstaltungen des Gesetzes, der Lehre des Evangeliums und des lebendigen Beispieles Christi setzen, so ist zunächst die Bedeutung dieser äußeren Gnadenmittel für den menschlichen Willen zu bestimmen. Dieselbe ergibt sich aber aus dem dargelegten Verhältnisse der Offenbarung zum bonum naturae des Menschen wie von selbst. Ist nämlich nach ausdrücklicher Versicherung des Pelagius die Natur des Menschen in religiös sittlichen Dingen sufficient und kömmt der Offenbarung nur

---

[1]) Vergl. Staudenmaier, Encyclopädie der theol. Wissenschaft. Bd. I. 2 A. S. 670. 671.

[2]) Op. imperf. I, 94. S. die Stelle oben S. 353 Anm. 1.

[3]) Ibid. II, 222, wo von ihm zu Röm. 5, 20. 21 bemerkt wird: Aperit se Apostolus clarius in processu et docet, in perditione salutis humanae, Deum copia suae miserationis admonitum, desperatis rebus efficaciorem solito medicinam tulisse; ut quos praeceptis non correxerat, beneficiis obligaret; et ita

accessorische, subsidiäre Bedeutung zu, so kann die äußere Gnade des Gesetzes, des Evangeliums mit dem Beispiele Christi nur den Zweck haben, dem Menschen die Verwirklichung seiner religiösen Bestimmung zu erleichtern, dadurch nämlich, daß sie das sittliche Bewußtsein aufklärt und so den Willen moralisch zum Handeln antreibt und seine hiedurch schon gesteigerte Kraft durch das aufmunternde Beispiel des Erlösers noch mehr erhöht. Deshalb, sagt nach Augustinus Pelagius, wird die Gnade ertheilt, damit das, was von Gott befohlen wird, leichter erfüllt wird. [1])

Wie man hieraus ersieht, bezieht sich der Begriff der erleichternden Gnade im Systeme des Pelagius nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, auf eine innere Gnadenwirkung, sondern lediglich auf die äußere Gnade der Offenbarung Gottes durch Belehrung. Dies ergibt sich einerseits aus dem Umstande, daß Pelagius keine innere Gnade kennt, anderseits aus dem bisher dargelegten Zusammenhange seiner Lehre. Die entgegengesetzte Auffassung, die sich selbst bei Augustin vorfindet, ist erklärlich. Einmal liegt es nahe, unter der erleichternden Gnade des Pelagius im Gegensatze zur Gnade im kirchlichen Sinne, wornach diese ein dem Willen wesentliches und nothwendiges, innerlich auf ihn wirkendes Princip ist, zufolge dessen er das Gute thut und ohne welches nicht, auch eine innere übernatürliche Wirkung Gottes zu verstehen. Sodann gibt Pelagius Veranlassung zu einer solchen Deutung durch einzelne doppelsinnig lautende Stellen; so wenn er mit Bezug auf Jac. 4, 7 an die Jungfrau Demetrias schreibt, daß man durch Unterwerfung unter Gott und Thuen seines Willens die göttliche Gnade verdiene und durch den Beistand des heiligen Geistes dem bösen Geiste leichter widerstehe. [2]) Unter diesem den Widerstand gegen Satan erleichternden Beistande des hl. Geistes eine innere übernatürliche Gnadenwirkung zu verstehen, kann man um so geneigter sein, als er vom Teufel sagt, er schade uns nicht cogendo sondern suadendo. Denn sollte der hiegegen ertheilte Beistand des hl. Geistes nicht auch in einem innern suadere desselben bestehen? Aber all' dieser Schein kann einen nicht nöthigen, ihn für Sein zu halten, wenn man weiß, daß Pelagius seine Lehre zur augustinischen in

---

devotionem exigeret in futurum, ut non imputaret peracta, studerentque deinceps custodire justitiam homines, quam compendio credulitatis fuerant assecuti.

[1]) De gratia Chr. n. 27: propterea dari gratiam, ut quod a Deo praecipitur facilius impleatur.

[2]) Ad Demetr. c. 29: Ostendit (beatus Jacobus) quomodo resistere debeamus diabolo, si utique simus subditi Deo, ejusque faciendo voluntatem, ut divinam etiam mereamur gratiam: et facilius nequam spiritui auxilio sancti spiritus resistamus.

einen solchen Gegensatz zu stellen sucht, daß sie sich äußerlich an die kirchliche anschließt, um ihren eigentlichen Sinn weniger blos zu stellen. Der erleichternde Beistand des hl. Geistes gegen den bösen Geist besteht aber in dem suadere durch das äußere Wort des Evangeliums. Allerdings kann man es auch als eine innere Wirkung auffassen, nur darf man darunter nicht eine übernatürliche, zu dem Willen hinzu kommende Kraft, die er nicht schon an sich besäße, was Pelagius nicht kennt, sondern eben blos die durch die Erkenntniß der Lehre des Evangeliums hervorgerufene moralische, also immerhin natürliche Einwirkung auf den Willen verstehen. In diesem Sinne kann selbst Augustin nicht umhin, die Worte an Demetrias zu deuten, wiewohl er sonst die erleichternde Gnade als innerliche bezeichnet. Aus diesen seinen Worten, sagt er, ist offenbar, daß wir nach seiner Meinung durch die Gnade des hl. Geistes in der Weise unterstützt werden, nicht weil wir ohne ihn auch durch die Possibilität der Natur allein dem Versucher nicht widerstehen können, sondern damit wir leichter widerstehen. Was aber die Beschaffenheit und Größe dieses Beistandes betrifft, so ist glaublich, daß er ihn darein setze; daß uns die Kenntniß durch Offenbarung des Gesetzes mittelst der Lehre gegeben werde, welche wir durch die Natur entweder gar nicht oder nur schwer haben können. [1])

Auf diesen Begriff der erleichternden Gnade thut sich Pelagius sehr viel zu gut; mit ihm brüstet er sich gegenüber denjenigen, die ihm eine der Gnade feindliche Lehre vom freien Willen vorwarfen, und zeiht sie zugleich der Unwissenheit. Ganz unerfahrene Menschen, sagt er, meinen, wir schädigen die göttliche Gnade, weil wir lehren, sie vollende ohne unsern Willen keineswegs in uns die Heiligkeit: als ob Gott seiner Gnade Etwas befohlen hätte, und jenen, denen er befohlen, nicht auch den Beistand seiner Gnade ertheile, damit die Menschen das, was ihnen durch den freien Willen zu thuen geboten ist, durch die Gnade leichter erfüllen könnten. [2]) Pelagius meint hiernach also, durch den Begriff der erleichternden Gnade einerseits der Freiheit des Willens gerecht zu werden, anderseits dem Willen gegenüber die Gnade zur Anerkennung zu bringen. In der That aber ist eine solche Anerkennung der Gnade nur eine Schädigung derselben. Was sich hierüber sagen läßt, hat schon Augustin vorgebracht. Wer sieht nicht ein, fragt er, welch' großen Schaden Pelagius durch den Beisatz „leichter" dem Glauben zufügt? Denn er will uns damit glauben machen, daß die Kräfte der Natur,

---

[1]) De gr. Chr. n. 44: . . . Quod tamen qualecunque et quantulumcunque adjutorium, eum credibile est in hoc constituere, quod nobis additur scientia revelante Spiritu per doctrinam , quam vel non possumus vel difficile habere possumus per naturam.

[2]) Ibid. n. 8.

welche er durch Ueberhebung überstürzt (praecipitat), so groß seien, daß man auch ohne Beistand des hl. Geistes, wenn gleich nicht so leicht, doch einigermaßen dem bösen Geiste Widerstand leiste. [1]) Wenn das Wort facilius beigefügt wird, so wird stillschweigend (tacita significatione) angenommen, daß die Vollendung des guten Werkes auch ohne Gnade Gottes erfolgen könne. [2]) Was Pelagius von der Gnade denkt, zeigt er zur Genüge (durch den Beisatz facilius), nämlich daß auch ohne sie wenn gleich nicht so leicht doch das gethan werden könne, was von Gott befohlen wird. [3]) Eine überflüssige Gnade also ist dem hl. Augustin die erleichternde Gnade. [4]) In diesem Sinne aufgefaßt beruht nun aber ihr Begriff auf einer Ueberschätzung der Willenskraft: weil der Wille kraft seiner Freiheit aus sich allein vermag, was er mit der Gnade thut, kann die Wirksamkeit der letzteren blos darin bestehen, daß sie ihn, den Willen, im Thuen des Guten erleichtert. Der Wille ist es daher, der vermöge der ihm innewohnenden Freiheit die Gnade zu etwas Ueberflüssigem macht und so in ihrer Bedeutung für ihn schwächt. Aber gerade dies wird in Abrede gestellt. Ist die Freiheit, sagt man, nach Pelagius auch an sich schon das Vermögen des Guten und bedarf der Mensch nicht erst der Gnade, um das Gute zu wollen und zu thuen, hat er also auch schon ohne die Gnade das Können, ohne welches es kein Sollen gibt, so folgt doch daraus nicht, daß die Gnade neben der Freiheit etwas völlig Ueberflüssiges ist. Wenn auch die Gnade nicht das die Möglichkeit des Guten bedingende Princip ist, so kann sie doch auf den Willen so fördernd und unterstützend einwirken, daß durch sie das Gute um so leichter geschieht. [5]) Allein diese Argumentation stößt jene Augustins keineswegs um. Wir gestehen zu, daß die Gnade, wiewohl sie dem Willen auch keine Kraft ertheilt, die er nicht schon an sich hätte, doch nicht überflüssig ist, indem sie ihn in dem Gebrauche seines Vermögens durch Fortführung und Vollendung

---

[1]) Ibid. n. 28.

[2]) Ibid. n. 30.

[3]) Ibid. n. 27.

[4]) Ep. 186, 35: Videtur ergo auxilium gratiae tamquam ex abunda'nti putare concedi, i. e., ut etiamsi non concedatur, habeamus tamen ad non peccandum forte ac firmum liberum arbitrium ..... Utique cum dicit facilius, quid vult intelligi, nisi et gratia si desit, posse per liberum arbitrium vel facile vel etiam difficile quae divinitus jubentur impleri?

[5]) Baur, a. a. O. S. 131. Aehnlich Kahnis, der Kirchenglaube histor. dargestellt. Lpzg. 1864. S. 121: Mit Recht beschwert sich Pelagius über die Unkunde derjenigen, die da behaupten, daß sein Grundsatz von der Freiheit die Gnade ganz aufhebe. Wenn ich behaupte, sagt Pelagius, daß die Entscheidung von unserm Willen ausgehe, so ist damit nicht geleugnet, daß Gott uns den Beistand seiner Gnade leisten könne, daß wir was wir in Kraft unserer Freiheit vollbringen können, leichter durch die Gnade erreichen.

des selbsteigen begonnenen Guten unterstützt und dadurch von großem Nutzen ist; aber als solche beruht sie auf keinem schlechthinigen Bedürfnisse des Willens, so wenig, daß ja dieser für den Fall daß er ohne Gnade wäre doch dasselbe aus sich zu Stande brächte, was er durch sie zur Vollendung führt. Ueberflüssig ist also die erleichternde Gnade für den Willen soferne nicht, als sie ihm durch Förderung seines Willens und Thuens nützt; soferne aber ihr Begriff die unbedingte Nothwendigkeit der Gnade leugnet und nicht zugibt, daß ohne sie der Wille das Gute nicht vollbringen könnte, ist Augustins Folgerung richtig und ist es kein auf Unkunde beruhender, sondern wohlbegründeter Vorwurf, daß Pelagius durch die von seinem Freiheitsbegriffe herrührende Anschauung von der erleichternden Gnade das innerste Wesen der Gnade selber schädige. Ihre weitere Bestätigung findet diese Behauptung in der Vorstellung des Pelagius über das Verhältniß der Offenbarung zur menschlichen Natur. Hat darnach die Offenbarung nur einen zufälligen Charakter, welche andere Bedeutung als eine blos subsidiäre könnte dann noch der Gnade gegenüber dem Willen zukommen? Ist die Offenbarung für das **bonum naturae** nicht nothwendig, so kann es auch ihr Ausfluß, die Gnade, für den Menschen nicht sein.

Von Nothwendigkeit der Gnade kann nach Augustinus nur bei Julianus die Rede sein. Dieser sagt nämlich mit seinen gleichgesinnten Collegen gegen den augustinischen Begriff der zuvorkommenden Gnade: Unter dem Namen Gnade behaupten sie in der Weise das Fatum, daß sie sagen, der Mensch könne, wenn Gott ihm nicht gegen seinen Willen und sein Streben die Lust am Guten und zwar selbst am unvollkommenen einflöße, weder vom Bösen ablassen noch das Gute ergreifen. [1]) Nach der zu dieser Stelle gegebenen Erklärung Augustins nun soll sich zwischen Pelagius und Julian rücksichtlich ihrer Gnadenlehre der Unterschied ergeben, daß nach ersterem die Gnade den Willen im Guten erleichtere und sonach auch fehlen könnte, ohne daß es dem Willen unmöglich wäre, das ganze Heil aus sich allein zu wirken, wogegen nach Julian dem Menschen zwar der Anfang des Guten, der gute Wille oder Vorsatz aus sich eigne, aber zur werkthätigen Ausführung desselben die Gnade nothwendig sei. Er sagt wörtlich: Diese, nämlich Julian und Consorten, wollen, daß im Menschen die Liebe zum Guten von ihm selbst ihren Anfang nehme, so daß auf das Verdienst dieses Anfanges auch die Gnade der Vollendung folgt, wenn anders sie wenigstens dies wollen (**si tamen hoc saltem volunt**). Pelagius nämlich sagt, das Gute werde leichter erfüllt, wenn die Gnade es unterstütze. Durch diesen Beisatz, nämlich durch die Hinzufügung von „leichter" zeigt er wahrlich an, daß er der Meinung ist, das Gute werde, wenn auch die Unterstützung der Gnade fehle, doch, wiewohl

[1]) **Contra duas epp. Pelagianor. l. II, 10.**

ſchwieriger, durch den freien Willen erfüllt. . . Durch den uns gemachten Vorwurf, wir behaupteten, Gott flöße dem Menſchen gegen ſeinen Willen die Luſt nicht blos an dem wie immer großen, ſondern ſelbſt unvollkommenen Guten ein, wollen ſie vielleicht der Gnade einen Platz wenigſtens in der Weiſe einräumen, daß ſie glauben, der Menſch könne ohne ſie die Luſt am Guten, aber nur an dem unvollkommenen haben, am vollkommenen aber könne er ſie durch jene nicht leichter, ſondern durchaus nur durch ſie haben.[1]) Dieſen von Auguſtin aufgeſtellten Unterſchied haben auch neuere Theologen angenommen.[2]) Wir unſrer Seits vermögen ihn jedoch nicht als einen begründeten anzuerkennen. Erſtens nämlich berichtet uns Auguſtin über fragliche Lehrdifferenz zwiſchen Pelagius und Julianus nicht in Form einer eigentlichen Behauptung, ſondern nur einer Erklärung, und noch dazu unter ausdrücklicher Hinzufügung der Partikel „vielleicht.“ Beruht hiernach jene Unterſcheidung auf einer bloßen Vermuthung Auguſtins, ſo ſieht er an andern Stellen gänzlich davon ab und ſchreibt Julian denſelben Begriff der erleichternden Gnade wie Pelagius zu.[3]) Sodann kennt Julian den ihm zugedachten Unterſchied ſelber nicht; es geht dies aus ſeiner Auffaſſung des Verhältniſſes der Offenbarung zur ſittlichen Natur des Menſchen und aus ſeiner hieraus ſich ergebenden Anſicht über das Verhältniß der Tugenden der Heiden zu denen der Chriſten hervor. In letzterer Beziehung hat namentlich Auguſtin ſelbſt gezeigt, daß Julians Anſchauung von dem Werthe der heidniſchen Sittlichkeit und dem freien Willen als einzigem Factor derſelben der Gnade den Effect des Willens als ihr Produkt entziehe und von einer Nothwendigkeit der Gnade für den guten Willen zum guten Werke nicht mehr die Rede ſein könne. Indem du, entgegnet er Julian, dieſes behaupteſt, nämlich daß diejenigen, die ohne den Glauben ſind und in denen alſo das

---

[1]) Ibid. n. 17. 18: Fortassis ergo ipsi eo modo saltem servant locum gratiae, ut sine illa putent hominem posse habere boni, sed imperfecti cupiditatem; perfecti autem non facilius per illam posse, sed nisi per illam omnino non posse.

[2]) Rubejs, Monumenta ecclesiae Aquilejensis. Argentin. 1740, cap. IV, 6 p. 127. 128. Nach Anführung obiger Worte Julians fährt Rubeis fort: Hinc gratiam Christi subjiciebat Julianus praevenienti bono voluntatis proposito, studio ac desiderio virtutis: eamque comitem vocabat eo sensu, quo comitans refertur ad ducem ac praeeuntem. Hinc etiam Julianus ab errore primaevo Pelagii discesserat aliumque praeformavit Semipelagianis postea proprium, quem pariter Libelli Auctores adoptarunt. — Vergl. Tüb. Quartalſchr. 1853. S. 76. 77.

[3]) Op. imperf. IV, 122 ſagt Auguſtin in Erwiderung des ihm von Julian gemachten Vorwurfes, daß ſeine Gnadenlehre die Parallele zur Jovinianiſchen bilde, unter anderm: ille (sc. Jovinianus) dicit, Dei mysteriis homines imbutos non posse peccare, vos dicitis, facilius quidem per Dei gratiam, sed et sine illa per liberum arbitrium posse homines non peccare.

Gut der Natur ohne Beistand der Gnade ist, reich an Tugenden seien und vermöge der Kräfte der angebornen Freiheit allein oft barmherzig und bescheiden, keusch und nüchtern erfunden werden, hast du das, was du der Gnade Gottes zugetheilt hattest, nämlich selbst den Effect des Willens, sofort wiederum zurückgenommen. Du sagtest nämlich nicht, die Heiden *wollen* barmherzig, bescheiden, keusch und nüchtern sein und sie *seien* es deßhalb *nicht*, weil sie noch nicht durch die Gnade die Wirkung des guten Willens erlangt hätten; aber wenn sie es nicht nur sein wollen sondern auch sind, und wir in ihnen schon das Wollen *und* das Werk des Willens finden, was bleibt dann noch der Gnade bei solchen evidenten Tugenden, woran nach deiner Aussage die Heiden so reich sind, zu reserviren übrig? [1]) Ebenso wenig läßt es der äquilibristische Freiheitsbegriff Julians zu, daß die Gnade zum guten Werke nothwendig sei, indem ja dann, wenn es ohne Gnade beim bloßen guten Willen verbliebe, der Wille nach der Seite des Guten hin geschwächt, mithin in seinem Gleichgewichte gestört wäre. Endlich sagt Julian, wiewohl er unmittelbar vorher die Nothwendigkeit der Taufe für alle Lebensalter bekennt, von der actuellen Gnade blos dies, daß sie den guten Willen eines Jeden unterstütze. [2]) Nichts hindert demnach, die von Julian zur Ausführung des guten Vorsatzes gelehrte actuelle Gnade, wenn er sie auch nicht ausdrücklich so nennt, als erleichternde zu fassen und zu behaupten, daß er in der Anschauung über den Werth und die Bedeutung der Gnade für den Willen überhaupt mit Pelagius zusammentreffe. Denn wenn Julian auch die actuelle Gnade lehrt, aber ihre unbedingte Nothwendigkeit nirgends zur Geltung bringt und nicht bringen kann, welch' andere Bedeutung könnte ihr noch zugeschrieben werden?

Faßt man die Lehre von der erleichternden Gnade im Zusammenhange auf, so ist sie keine im Systeme des Pelagianismus geforderte Consequenz; namentlich verlangt sie weder sein Freiheitsbegriff noch seine Lehre von der Sünde; in beiden Beziehungen erweist sie sich vielmehr als ein Widerspruch. Die Possibilität des freien Willens, sagt Augustinus, sowohl zum Guten als zum Bösen läßt vermöge ihrer äquilibristischen Beschaffen-

---

[1]) Contra Julian. IV, 16: Haec dicens, ecce jam et illud quod gratiae Dei tribueras, abstulisti, ipsum scilicet voluntatis effectum. Non enim aisti, *velle* eos esse misericordes, modestos et castos et sobrios, et ideo non esse, quod nondum per gratiam fuerint consecuti bonae hujus voluntatis effectum: sed si et esse voluerunt et sunt, jam in eis voluntatem et effectum voluntatis invenimus; quid remansit quod gratiae reservemus in tam evidentibus quibus dixisti eos abundare virtutibus?

[2]) Contra duas epp. Pelagianor. II, 10: Baptisma omnibus necessarium esse aetatibus confitemur: *gratiam quoque adjuvare uniuscujusque bonum propositum*, non tamen reluctanti studium virtutis immittere, quia personarum acceptio non est apud Deum.

heit jener Leichtigkeit, welche Pelagius wenigstens eingeräumt zu haben scheint mit der Behauptung, daß man durch die Gnade das Gute leichter erfülle, daß man aber ohne Gnade das Böse ganz leicht thue, keinen Platz übrig.[1]) Und mit Recht: denn die Behauptung des leichteren Thuens des Guten durch die Gnade beruht auf der Voraussetzung, daß der Wille aus sich allein das Gute nur mit Ueberwindung von Schwierigkeiten vermag, welche nur in der Neigung desselben zum Bösen bestehen können. Diese Voraussetzung steht aber mit der behaupteten Indifferenz des Willens, oder weil in ihr nach Pelagius die Freiheit bestehen soll, mit dem freien Willen selbst im Widerspruche und kann also, wenn dieser Freiheitsbegriff strenge gewahrt werden soll, nicht einmal von erleichternder Gnade die Rede sein. Leistet daher eine blos erleichternde Gnade auf das richtige Verhältniß des freien Willens zur Gnade angesehen zu wenig, so bietet sie wiederum in Bezug auf den äquilibristischen Freiheitsbegriff zu viel. Es ist übrigens erklärlich, wie die Pelagianer eine solche nach beiden Seiten hin unbefriedigende Anschauung aufstellen konnten. Durch den Begriff der erleichternden Gnade wollten sie einerseits an der Gnade festhalten, anderseits aber zugleich auch die Freiheit und Selbständigkeit des Willens wahren; aber weder das eine noch das andere gelingt ihnen: sie schädigen ebenso das Wesen der Gnade als den von ihnen aufgestellten Freiheitsbegriff. So sehr leidet der Pelagianismus mit seiner erleichternden Gnade an innerer Halbheit!

Die mitgetheilte Anschauung der Pelagianer über die Bedeutung der Gnade für den freien Willen enthält auch schon die Lösung der weiteren Frage nach dem bedingenden Verhältnisse, in welches sie beide Heilsfactoren zu einander setzen. Erleichtert die Gnade den Willen im Guten blos, oder leistet sie nach Julian dem an sich schon guten Willen nur Beistand, so ist die Wirksamkeit der Gnade auf den Willen einmal negativ keine ihn bedingende und für sich unbedingte oder zuvorkommende. Diese Bestimmung ist so sehr eine unmittelbare Folge aus dem pelagianischen Begriffe des freien Willens als eines auch nach der Sünde noch ungebrochenen gleichmäßigen Vermögens des Guten und Bösen, daß die entgegenstehende mit dem Willen geradezu unverträglich ist, indem eine zuvorkommende, den verdienstlich guten Willen erst begründende Gnade seine Freiheit aufheben und ihn der Nothwendigkeit unterwerfen würde. Dieses ist denn auch das Argument, dessen sich Cälestius und Julianus ebenso entschieden als offen

[1]) Ep. 186, 36: Quamquam illa possibilitas liberi arbitrii tam in bonum quam malum ex aequa lancis perpensione nec huic facilitati locum relinquit, quam saltem videtur esse confessus dicendo, facilius possunt implere per gratiam, facilius impletur per gratiam bonum, facillime autem sine gratia fit malum: profecto ista possibilitas non aequa lance perpenditur. Conf. ibid. n. 34.

d unverholen zur Bekämpfung der auguſtiniſchen Vorſtellung von der irkſamkeit der Gnade auf den Willen bedienen. Der erſtere ſagt: Wenn r durch die Gnade Alles (d. h. auch den Anfang des Guten) thuen, ſo rden, wenn wir von der Sünde beſiegt werden, nicht wir beſiegt, ſondern Gnade Gottes, welche uns auf jede Weiſe unterſtützen wollte, aber nicht nte. Und wenn es durch die Gnade Gottes iſt, daß wir die Sünde iegen, ſo liegt die Schuld an ihr, wenn wir von der Sünde beſiegt wer- ı, weil ſie uns davon durchaus entweder nicht bewahren konnte oder llte. [1]) Die unbedingte Wirkſamkeit der Gnade identificirend mit der ne- ſitirenden meint alſo Cäleſtius, daß wenn die Gnade gegenüber dem Willen abſolute Urſache des Guten ſei, ſie wenigſtens negativ die Urſache der inde ſei und der Wille dieſer mit Nothwendigkeit erliege. Auf demſelben andpunkte bewegt ſich die Polemik Julians. Gegen den von Auguſtin onders geltend gemachten Begriff der zuvorkommenden Gnade bemerkt er)ſt andern gleichgeſinnten Biſchöfen, daß eine ſo wirkende Gnade ein aliſtiſches und demnach die Freiheit des Willens verneinendes Princip ſei. ıter dem Namen der Gnade behaupten ſie ein Fatum der Art, daß ſie ıen, wenn Gott dem Menſchen nicht die Luſt am Guten, und ſelbſt am vollkommenen gegen ſeinen Willen und ſein Begehren einflöße, könne er der vom Böſen ſich abwenden noch das Gute ergreifen. [2]) Denn was nicht rito gethan werde, geſchehe fato. [3]) Aber nicht blos mit dem Begriffe freien Willens, auch mit dem der Sünde ſteht ihm die Behauptung der bedingt wirkſamen Gnade im Widerſpruch. Dem Willen zuvorkommend d ihn im Guten präjudicirend, ſchließt er, könnte die Gnade nur dann ı, wenn ſie eine andere Nothwendigkeit, die der Sünde, auszutreiben hätte. ı es aber keine Nothwendigkeit zum Sündigen gebe, könne es auch keine eſſitirende, d. i. keine zuvorkommende Gnade geben. [4]) Endlich meint lian, daß, wenn die Gnade abſolut wirke, Gott bei ihrer Ertheilung nach ıſehen der Perſon verfahre, da ſie ja nicht in Allen wirke; um unter- edslos in Allen wirken zu können, wie es dem Begriffe Gottes ange- ſſen ſei, müſſe alſo ihre Wirkſamkeit eine bedingte ſein. Die Gnade, ſagt flößt das studium virtutis dem Menſchen nicht gegen ſeinen Willen ein, il es bei Gott kein Anſehen der Perſon gibt. [5])

Als unabhängig und unbedingt vom Willen oder ihm zuvorkommend zen die Pelagianer nur die mit der Natur identiſche Gnade gel[illegible] Fragt

---

[1]) De gestis Pelag. n. 30.

[2]) Contra duas epp. Pelagianor. II, 10. Contra Julian. IV, 40.

[3]) Contra Julian. IV, 46.

[4]) Op. imperf. III, 188 seqq.

[5]) Contra duas epp. Pelagianor. II, 10. 11.

man sie, schreibt Augustin, von welcher Gnade Pelagius meinte, daß sie ohne alle vorangehende Verdienste ertheilt werde, als er diejenigen mit dem Anathem belegte, welche behaupten, die Gnade Gottes werde nach unsern Verdiensten ertheilt, so antworten sie, Gnade ohne jegliches vorhergehende Verdienst sei die menschliche Natur, in der wir erschaffen sind. Denn bevor wir waren, konnten wir nichts verdienen, daß wir existirten. [1]) Das Prädicat der Gratuität bezogen sie ferner auf die Gnade, soferne darunter die objective Heilsveranstaltung Gottes gemeint ist. In diesem Sinne sagt Julian, daß Gott seit der Incarnation cum laude clementiae allen Menschen ohne ihr Verdienst (non merentibus) zu Hilfe kommen könne und zu helfen pflege, während er diejenigen, welche nicht sündigen, ohne Vernichtung seiner Gerechtigkeit nicht strafen könne. [2])

Die positive Bestimmung, auf welche diese Polemik gegen die zuvorkommende Gnade als vorgeblich necessitirende führt, kann nur sein, daß der Wirksamkeit der Gnade die des Willens vorangehe. Im Gegensatze zu der unabhängig vom Willen ertheilten und deßhalb unverdienten Gnade ist den Pelagianern aber die durch den Willen bedingte Gnade eine auf sittliches Verdienst hin geschenkte. Insbesondere stellten Pelagius und Cälestius diese Bestimmung in formulirter Weise auf. Ersterer hatte gesagt, daß während in den Heiden und Juden das Gut der Natur entblößt und schutzlos vorhanden sei, es in denjenigen, welche zu Christus gehören, durch Christi Beistand geschützt werde. Ebendeßhalb, fährt er fort, seien von ihnen jene zu verurtheilen und zu verdammen, welche, obgleich sie freien Willen haben, durch den sie zum Glauben gelangen und Gottes Gnade verdienen könnten, von der ihnen verliehenen Freiheit schlechten Gebrauch machen. Die aber seien zu belohnen, welche durch einen guten Gebrauch des freien Willens die Gnade des Herrn verdienen und seine Gebote beobachten. [3]) Durch Befolgung des göttlichen Willens verdienen wir die Gnade und leisten durch den Beistand des hl. Geistes dem bösen Willen leichteren Widerstand. [4]) Cälestius lehrte: Die Gnade wird nach unsern Verdiensten ertheilt, weil Gott, wenn er sie Sündern gäbe, offenbar ungerecht wäre. Deßhalb ist auch die Gnade selbst auf meinen Willen gestellt, mag ich würdig oder unwürdig sein. Denn wenn wir durch die Gnade Alles thuen, so werden, wenn wir besiegt werden, nicht wir, sondern wird die Gnade besiegt, welche uns auf jede Weise unterstützen wollte, aber nicht konnte. [5]) Pelagius verwarf auf der Synode

---

[1]) Ep. 194, 8.
[2]) Op. imperf. II, 139. 141.
[3]) De grat. Chr. n. 34.
[4]) Ep. ad Demetr. c. 29. Conf. de grat. Chr. n. 23. 24. 28. 44.
[5]) De gestis Pelag. n. 30.

zu Diospolis diesen ihm vorgehaltenen Satz des Cälestius mit der Versicherung, daß er nie an ihm festgehalten habe, [1]) und schien sonach die kirchliche Lehre von der gratia sine ullo merito praecedenti anzunehmen. Allein da dies sein ganzes System nicht zuläßt, konnte er nur eine andere und zwar die von dem Willen des Menschen unabhängige Gnade der Natur im Sinne haben; so daß er, wiewohl er dem Anscheine nach des Cälestius Behauptung verwarf, doch an ihr festhielt. Das Anathem des Pelagius über den Lehrsatz von der verdienten Gnade konnte sonach nur auf einer Mentalreservation beruhen und auf Täuschung der Richter berechnet sein, um der Verurtheilung zu entgehen; ein Benehmen, das durch die Vieldeutigkeit des Wortes Gnade begünstigt wurde. In der That interpretirten die Anhänger des Pelagius die von diesem behauptete unverdiente Gnade auf das bonum naturae, [2]) während der Meister selbst nach der Synode von Diospolis noch die Ertheilung der Gnade auf Verdienst hin lehrte. [3]) Daß auch Julian die Gnade vom vorausgehenden Verdienste des Willens abhängig sein ließ, ergibt sich aus seiner oben schon mitgetheilten Polemik gegen den Begriff der dem Willen zuvorkommenden Gnade und wird sich im Verfolge noch zeigen. Allein was den Sinn betrifft, den die genannten Pelagianer mit der gratia secundum meritum data verbanden, so ergibt sich eine Verschiedenheit. Da Pelagius und Cälestius unter Gnade keine innere übernatürliche Wirkung auf den Willen, sondern nur den äußeren Beistand des Gesetzes und Evangeliums verstehen, so kann ihnen die verdiente Gnade blos in der durch Befolgung des Gesetzes und der Lehre Christi erworbenen Seligkeit bestehen. Dies bezeichnet denn auch Augustin als ihre Lehre, wenn er sagt: Jene Gnade, welche am Ende ertheilt wird, d. i. das ewige Leben, wird unseren vorangehenden Verdiensten ertheilt. [3]) Wollte man die verdienstliche Gnade des Pelagius als innere auffassen, so könnte es nur die innere moralische Wirkung der äußeren Gnade des Gesetzes und Evangeliums auf den Menschen sein, deren Eintritt von dem freien Willen eines

---

[1]) Ep. 194, 8. Siehe die Stelle S. 400.

[2]) De grat. et lib. arbitr. n. 10. sagt Augustin: inter caetera, quae illi objecta sunt, et hoc objectum est, quod diceret, gratiam Dei secundum merita nostra dari, quod sic alienum est a catholica doctrina et inimicum gratiae Christi, ut nisi hoc objectum sibi anathemasset, ipse inde anathematus exisset, sed fallaciter eum anathemasse, posteriores ejus indicant libri, in quibus omnino nihil aliud defendit, quam gratiam Dei secundum merita nostra dari. — Conf. Ep. 194, 7.

[3]) De grat. et lib. arbitr. n. 15. Conf. n. 6: ista omnia divina testimonia et quaecumque alia sunt, in defensione liberi arbitrii sic intelliguntur, ut ad vitam piam et bonam conversationem, cui merces aeterna debetur, adjutorio et gratiae Dei locus non relinquatur.

jeden selbst abhängt. Etwas anders verhält es sich bei Julian. Zwar kann auch ihm das einstige ewige Leben nur eine auf Verdienst hin ertheilte Gnade sein; aber zunächst ist ihm die gratia secundum meritum data eine innere. Wie gezeigt, verwirft er den Begriff der Gnade als eines unbedingt wirkenden, den Willen erst gut machenden oder das gute Wollen hervorrufenden Principes als unverträglich mit der Natur des Willens, dessen Freiheit sie aufhebe. Indem er nun an der Gnade als innerm Beistande festhält, kann sie nur in einer den guten Willen voraussetzenden und zu ihm hinzukommenden Unterstützung bestehen. Sowohl das Böse als das Gute, sagt Julian, thut der Mensch aus eigenem Willen; aber sein Gutes verdankt er auch Gott, welcher diesem Theile zwar nicht ein Präjudiz, aber doch Beistand gewährt. [1]) Die Gnade hat demnach für den Willen nicht die Bedeutung eines schöpferischen Principes, sondern ist blos ein sein selbsteigenes gutes Wollen unterstützendes, behufs der werkthätigen Fortsetzung Beistand leistendes Mittel: an die Stelle der gratia operans tritt bei Julian die gratia adjuvans. Wir behaupten, sagt er, daß der Mensch von Gott mit freiem Willen erschaffen, und durch unzählige Arten der göttlichen Gnade unterstützt werde, aber so, daß es ihm möglich ist, Gottes Gebote entweder zu beobachten oder zu übertreten. [2]) Im Verhältniß zum Willen ist diese ihn unterstützende Gnade daher nur mitwirkende, und statt der gratia operans lehrt er blos die gratia cooperans. So heißt es bei ihm: Wir leugnen nicht, daß den guten Willen unzählige Arten des göttlichen Beistandes unterstützen, jedoch nicht so, daß durch diese Arten des Beistandes die Freiheit, als ob sie zerstört gewesen, hervorgebracht wird, oder daß, weil dieselbe einmal vernichtet worden, auf Jemanden die Nothwendigkeit des Guten oder Bösen liegt; sondern mit dem freien Willen wirkt jeder Beistand mit. [3]) Julian meint sonach, gegenüber der Gnade, mit welcher der Wille das Gute wirke, sei dessen Freiheit nur dann gewahrt, wenn der Mensch von den vor ihm gelegenen adjutoria gratiae nach Belieben und so lange er will Gebrauch mache, d. h. wenn die Gnade die willkürliche Krücke des Willens

---

[1]) Op. imperf. V, 48. S. den Text der Stelle oben S. 379. Anm. 3.

[2]) Op. imperf. III, 106: affirmamus a Deo fieri hominem liberi arbitrii, eumque innumeris divinae gratiae speciebus adjuvari, cui possibile sit vel servare Dei mandata, vel transgredi. Et hoc est ubi liberum arbitrium esse defendimus, ut cum Deus tam multis modis benignitatem suam asserat, i. e., praecipiendo, benedicendo, sanctificando, coërcendo, provocando, illuminando, unusquisque eorum qui jam ratione utitur, liberum habeat, voluntatem Dei vel servare vel spernère.

[3]) Ibid. I, 95. Nach Angabe der verschiedenen Gnadenarten schließt Julian: Bonae itaque voluntati innumeras adjutorii divini adesse species non negamus, sed ita ut non per adjutorii genera aut fabricetur quae fuerit arbitrii destructa libertas, aut aliquando ea exclusa vel boni vel mali cuiquam necessitas credatur incumbere: verum arbitrio libero omne adjutorium cooperatur.

sei. Es stehen, schreibt er, die Unterstützungen der Gnade Gottes zu Gebote, welche den Willen in Bezug auf die Tugend niemals im Stiche lassen: aber obgleich es unzählige Arten derselben gibt, so werden sie doch immer mit einer solchen Mäßigung gegeben, daß sie niemals den freien Willen von seiner Stelle vertreiben, sondern ihm so lange ihre Hilfe gewähren, als er sich auf sie stützen will, während sie die ihr widerstrebende Seele niemals überwältigen. Daher kommt es, daß wie die Einen von den Lastern zu den Tugenden sich erheben, so auch Andere von den Tugenden in die Laster zurücksinken. [1]) Die Mitwirkung der Gnade mit dem Willen hat den Zweck der Vollendung des vom Willen selbsteigen angefangenen Guten; Julian drückt daher den Satz, daß die Gnade mit dem Willen nur mitwirke, auch so aus, es werde der Mensch von Gott nur zur Ergreifung der Vollendung unterstützt. [2])

In dieser ihrer Fassung, d. i. als blos durch Mitwirkung oder Vollendung unterstützend hat aber die Gnade die freie Willensthätigkeit zur Voraussetzung, und Julians Behauptung ist demnach, daß der Wille gegenüber der Gnade, mit welcher er das Gute thue, nur frei sei, wenn er aus sich allein ohne Gnade das Gute anfange, und die Gnade sodann erst hinzutrete und ihn in der Fortsetzung und Vollendung des Begonnenen unterstütze. Das aber, womit der Wille anfängt, ist der gute Vorsatz. Die Gnade, sagt Julian, unterstützt den guten Vorsatz eines Jeden, ohne ihm die Liebe zur Tugend wider seinen Willen einzuflößen. [3]) Eben diesen aus ihm selbst hervorgehenden guten Vorsatz des Willens bezeichnet Julian als einen meritorischen Act, auf welchen hin die Gnade als Belohnung ertheilt werde. Was nützt es ihnen, sagt Augustin von Julian und den andern gleichgesinnten Bischöfen, daß sie zum Lobe des freien Willens selbst sagen, die Gnade unterstütze den guten Vorsatz eines Jeden? Dieses Wort könnte ohne Bedenken im katholischen Sinne genommen werden, wenn sie nicht in den guten Vorsatz ein Verdienst setzten, welchem Verdienste sofort der Lohn aus Schuldigkeit und nicht aus Gnade ertheilt werde, sondern wenn sie der

---

[1]) Ibid. III, 114: Adsunt tamen adjutoria gratiae Dei, quae in parte virtutis numquam destituunt voluntatem: cujus licet innumerae species, tali tamen semper moderatione adhibentur, ut numquam liberum arbitrium loco pellant, sed praebeant adminicula, quamdiu eis [illegible]perit initi, cum tamen non opprimant reluctantem animum. Inde quippe est, quod ut alii ad virtutes a vitiis adscendunt, ita etiam alii ad vitia a virtutibus relabuntur.

[2]) Contra Julian. IV, 15 sagt Augustin gegen Julian: Cum ergo divinitus adjuvatur homo, non tantum ad capessendam perfectionem adjuvatur, quod ipse posuisti, utique volens intelligi eum per se incipere sine gratia, quod perficit gratia.

[3]) Contra duas epp. Pelagianor. II, 10. 11.

Ansicht wären und zugeständen, daß auch der gute Vorsatz selbst, welchen die darauf folgende Gnade unterstützt, nicht hätte im Menschen sein können, wenn die Gnade nicht voraus ginge. Und ebenso könnte der Zusatz zu obigen Worten, daß die Gnade dem Willen nicht gegen sein Sträuben die Liebe zur Tugend einflöße, in einem guten Sinne verstanden werden, wenn es nicht gerade von ihnen, deren Gesinnung bekannt ist, gesagt würde. Dem Widerstrebenden nämlich wird zuerst das Hören der göttlichen Berufung durch Gottes Gnade selbst vermittelt (procuratur) und sodann in dem jetzt nicht mehr Widerstrebenden die Liebe zur Tugend entzündet. Jedoch in Allem was ein jeder Gott gemäß thut, kommt ihm dessen Barmherzigkeit zuvor. Aber dieses wollen jene nicht, weil sie nicht Katholiken, sondern Pelagianer sein wollen. Es schmeichelt nämlich der übermüthigen Gottlosigkeit gar sehr, wenn selbst das, wovon sie bekennen muß, daß es von Gott geschenkt sei, ihr nicht geschenkt, sondern vergolten (non sibi donatum sed redditum) zu sein scheint; so daß man wahrlich von den Söhnen des Verderbens, nicht der Verheißung annehmen muß, sie hätten sich selbst gut gemacht und Gott habe den schon aus sich gut gewordenen für dieses ihr Werk die schuldige Belohnung ertheilt. [1]) Ueber dieselbe Bestimmung äußert sich Augustin an einer andern Stelle also: Wenn der Mensch von Gott unterstützt wird, so wird er es nicht blos zur Vollendung, wie du selbst behauptet hast, und was du so verstanden wissen willst, als ob er durch sich ohne Gnade das anfange, was die Gnade vollendet, sondern vielmehr, damit, wie der Apostel sagt, der, welcher in euch das gute Werk begonnen hat, es bis ans Ende vollbringe. Worin nämlich du willst, daß, wie du sagst, der Mensch zu etwas Lobenswürdigem durch die Regungen eines edeln Herzens angetrieben werde (hominem ad aliquid laudabile generosi cordis stimulis incitari), davon willst du nicht, daß er sich in dem Herrn, sondern in seinem freien Willen rühme, und zuerst so gebe, daß ihm vergolten werde; auf diese Weise aber ist die Gnade nicht mehr Gnade, weil sie nicht mehr unverdient (gratuita) ist. Du sagst, die gute Natur der Menschen sei es, welche die Hilfe einer solchen Gnade verdiene. Dies würde ich mit Freuden vernehmen, wenn du es deßhalb sagtest, weil ihre Natur rational ist: denn nicht wird die Gnade Gottes durch Jesum Christum unsern Herrn den Steinen oder dem Holze oder den Thieren ertheilt, sondern weil sie das Ebenbild Gottes ist, verdient sie diese Gnade; jedoch nicht so, als ob ihr guter Wille ohne die Gnade vorausgehen könne und diese jenen nicht zuerst gebe, so daß sie ihm durch Vergeltung zu Theil wird und so Gnade nicht mehr Gnade ist, indem sie nicht unverdient sondern aus Schuldigkeit gegeben wird. [2]) Daß Augustin

[1]) Contra duas epp. Pelagianor. IV, 13.

[2]) Contra Julian. IV, 15. . . . Quod gratanter audirem, si hoc propterea quia rationalis natura est diceres: neque enim gratia Dei per J. Chr. D. N. lapidibus

richtig interpretirt und seinen Gegnern nicht etwa eine bloße Folgerung als Lehre zuschiebt, ergibt sich aus dem Einklange dieser Behauptung mit der pelagianischen Rechtfertigungslehre, welche die Heiligung, deren Wirkung die Lust und Liebe am Guten ist, ausschließt und den Willen aus und durch sich selbst gut sein läßt. Ueberdies haben die Pelagianer fragliche Verhältnißbestimmung auch geradezu in folgender Originalstelle ausgesprochen: Wenn die Gnade auch nicht nach den Verdiensten der guten Werke ertheilt wird, weil wir durch sie selbst gut wirken, so wird sie doch nach den Verdiensten des guten Willens geschenkt, weil der gute Wille des Bittenden vorausgeht, welchem der Wille des Gläubigen voraus ging, so daß auf diese Verdienste die Gnade des erhörenden Gottes folgt. [1])

Eine Ausnahme von der seither erörterten Bestimmung machen die Pelagianer mit der Sündenvergebung, von welcher sie behaupten, sie allein sei die Gnade, welche nicht nach unsern Verdiensten ertheilt werde, [2]) und um die man deßhalb Gott bitten müsse. Als Grund hiefür geben sie an, weil der Mensch das Geschehene nicht ungeschehen zu machen vermöge, so daß gar nichts Anderes übrig bleibe als Gott um Verzeihung zu bitten. [3]) Allein diese Ausnahme ist nur illusorisch, indem Pelagius die subjective Bedingung der Sündenvergebung durch Gottes Barmherzigkeit, den Glauben, dem Menschen als ausschließliches Werk seines Willens zuschreibt. In diesem Betreffe sagt Augustin, nachdem er die Behauptung der Pelagianer, unter der ohne alle vorangehenden Verdienste ertheilten Gnade sei das bonum naturae zu verstehen, zurückgewiesen: Zwar können sie sagen, die Sündennachlassung sei die Gnade, welche ohne alles vorangehende Verdienst gegeben werde. Denn welches Verdienst können Sünder haben? Allein selbst die Sündenvergebung ist nicht ohne einiges Verdienst, wenn der Glaube (den der Mensch aus sich ohne die Gnade hat) sie erlangt. [4]) Desgleichen ist

aut lignis pecoribusve praestatur: sed quia Dei imago est, meretur hanc gratiam; non tamen ut ejus bona voluntas possit praecedere praeter gratiam, ne vel ipsam prior det, ut retribuatur illi, ac sic gratia jam non sit gratia, dum non datur gratuita, sed redditur debita.

[1]) De grat. et lib. arbitr. n. 27.

[2]) Ibid. n. 15: Dicunt Pelagiani, hanc esse solam non secundum merita nostra gratiam, qua homini peccata dimittuntur, illam vero quae datur in fine, i. e. aeternam vitam, meritis nostris praecedentibus reddi.

[3]) De natur. et gr. n. 20: Divinitus tamen esse expianda peccata commissa et pro eis Dominum exorandum fatetur (Pelagius), propter veniam scilicet promerendam: quia id quod factum est, facere infectum, multum ab isto laudata potentia illa naturae et voluntas hominis etiam ipso fatente non potest: quare hac necessitate restat, ut oret ignosci.

[4]) Ep. 194, 9. De grat. Chr. n. 34. De grat. et lib. arbitr. n. 17. Commentar. in 1 ep. ad Cor. 1, 1: Voluntate Dei vocatur quisque ad fidem, sed sua sponte et suo arbitrio credit.

ihnen die innere Losſagung des Menſchen von der Sünde oder die Bekehrung ſelbſteigenes Werk ſeines Willens. [1]) Die wahre pelagianiſche Vorſtellung hierüber hat der offene Cäleſtius blos gelegt, wenn er ſagt: Den Reuigen wird die Verzeihung nicht aus Gnade und Barmherzigkeit, ſondern nach Verdienſt und Anſtrengung derer zu Theil, welche durch Buße der Barmherzigkeit würdig geweſen ſind. [2]) Dagegen bezeichnet Julian die Sündenvergebung als Sache der Gnade; [3]) allein da er wie die übrigen Pelagianer im Heilsproceſſe die Initiative dem Willen zuſchreibt, kann dieſe ſeine Behauptung die Rechtfertigung ſeinem Grundſatze von der gratia secundum meritum voluntatis nicht entziehen wollen.

Mit der Meinung ſich ſchmeichelnd, ihre Lehre ſei ſchriftgemäß, ſuchten die Pelagianer das dargelegte Verhältniß des freien Willens zur Gnade auch bibliſch zu begründen. Hiebei beriefen ſie ſich zunächſt auf ſolche Stellen, in welchen der menſchliche Wille in Anſpruch genommen wird. Zach. 1, 3: Bekehret euch zu mir, und ich will mich zu euch wenden. 2 Paralip. 25, 2: Der Herr iſt mit euch, wenn ihr mit ihm ſeid und wenn ihr ihn ſuchet, werdet ihr ihn finden; wenn ihr ihn aber verlaſſet, wird er euch verlaſſen. Vergl. 1 Paral. 28, 9. [4]) Julian ſtützt ſich auf Pſ. 100, 1. Wenn daſelbſt, meint er, der Pſalmiſt und mit ihm die Kirche Jehova Gnade und Gerechtigkeit ſinge, ſo ſei es, weil er diejenigen Menſchen, welche die ihnen anerſchaffene Güte durch verkehrtes Leben zerſtörten, durch die Gnade ſeiner Heilmittel zu beſſern ſuche und ſelbſt denen, die in nichts gefehlt haben, gütig ſei, dagegen durch ein gerechtes Gericht die beſtrafe, welche, von Gott gut erſchaffen, freiwillig geſündigt und die Hilfsmittel ſeiner Barmherzigkeit verſchmäht haben, nicht aber als ob Gott ohne Gerechtigkeit, ohne Gericht, ohne Barmherzigkeit Schöpfer der Böſen ſei und ſie bilde, um ſie zu beſtrafen, und ſie deßhalb ſtrafe, weil er ſie aus Adam gebildet habe. [5]) Desgleichen beſage 2 Tim. 2, 21, daß der freie Wille es ſei, der ſich durch ſelbſteigene Mühe entweder zum Zorne oder zur Glorie zubereite, und daß Gott in beiden Fällen ſeine Macht offenbare, dort durch Erweis ſeiner

---

[1]) De gestis Pelag. n. 61: . . . eamque esse Dei gratiam, quia sic conditi sumus, ut hoc voluntate possimus, et quod adjutorium legis mandatorumque suorum dedit, et quod ad se conversis peccata praeterita ignoscit. — De grat. et lib. arbitr. n. 10.

[2]) Ibid. n. 65.

[3]) Op. imperf. II, 227 bemerkt Julian zu Röm 6, 13. 14: Eo, inquit, debetis servire Deo fidelius, quo etiam liberalius. Peccatum quippe dominabatur vobis, cum reatuum impendebat ultio; postea autem quam gratia Dei beneficia consecuti estis, et depositis reatuum ponderibus respirastis, ingenuo pudore commoniti debetis gratiam referre medicanti.

[4]) De grat. et lib. arbitr. n. 10 seqq.

[5]) Op. imperf. I, 130.

Strenge gegen die Gottlosen, hier durch Verleihung seines Segens gegen die Gläubigen. [1]) Mit Vorliebe berief sich Julian auf Matth. 7, 7. 8, wo der Herr sagt: Bittet und ihr werdet empfangen; suchet und ihr werdet finden; klopfet an und es wird euch geöffnet werden: Denn ein jeder, der bittet, empfängt; wer sucht, findet; wer anklopft, dem wird geöffnet. Ferner auf 1 Tim. 2, 4: Gott will, daß Alle selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen. Aus beiden Stellen folgert nun Julian, daß also deßhalb nicht alle selig werden, weil sie ihr Heil nicht erbitten wollen, wiewohl Gott es ihnen geben will; und nicht anklopfen wollen, obschon Gott ihnen öffnen will. [2])

Hatten die Pelagianer in Folge der Berufung auf genannte Bibelstellen (freilich durch einseitige Interpretation derselben) wenigstens noch den Schein der Wahrheit für ihre Behauptung, so vermochten sie dagegen die Stellen, welche unleugbar auf die Unbedingtheit der göttlichen Gnade vom freien Willen des Menschen lauten, nur durch eine gewaltsame Exegese zu beseitigen. Röm. 11, 6. 35 und 1 Kor. 4, 7, wo der Apostel die unverdiente Gnade lehrt, bezieht Pelagius auf das bonum naturae, während es sich doch hier, wie schon Augustin entgegenhielt, gar nicht um die Gnade handelt, durch welche wir erschaffen worden sind, damit wir Menschen seien, sondern, wie aus Röm. 7, 24 folgt, um die Gnade Christi, durch welche wir, da wir böse waren, gerechtfertigt worden sind. Julian sodann deutet jene Kapitel im Römerbriefe, in denen Paulus das Verhältniß der Juden und Heiden zueinander in Sachen des Heiles darlegt und zeigt, daß letzteres den Juden wie den Heiden in dem durch Nichts bedingten und bestimmten freien, gnädigen Willen Gottes begründet sei, dahin, der Apostel lehre daselbst, daß der Unterschied zwischen beiden Völkern nicht in der Abstammung, sondern in der Sittlichkeit beruhe, und wolle die Juden zur Anerkenntniß bringen, daß wenn sie sich nicht bemühten Gläubige zu sein, die Beschneidung ihnen keinen Vorzug vor den Heiden gewähre, wie das Beispiel Esau's und Jacobs darthue, welche, von einem und demselben Elternpaar abstammend, ein verschiedenes Loos nur Kraft der Verschiedenheit ihrer Verdienste gehabt hätten! [3]) In denjenigen Stellen, in welchen der Apostel ausdrücklich sich der Bezeich-

---

[1]) Ibid. 134. 135: Ecce officium liberae voluntatis: Si, inquit, mundaverit quis semetipsum a societate vasorum vilium (quo nomine vitia denotantur), erit vas in honorem sanctificatum, utile Domino, ad omne opus bonum paratum. Haec igitur vasa, studiis propriis, aut ad iram, aut ad gloriam praeparantur: Deus autem notam facit potentiam suam in utroque, vel severitatem in impios exserendo, vel benedictionem fidelibus largiendo. Apparuit itaque, hanc sententiam egregii praeceptoris, nec Manichaeis opem sensibus adtulisse et e diverso nos consequenter armasse.

[2]) Contra Julian. IV, 41. 42.

[3]) Op. imperf. I, 131. 132.

nung Gnade bedient und darunter die unbedingte versteht, erblickt Julian nur den Begriff der bloßen potestas Dei, auf welche der Apostel hinweise, um durch sie den Uebermuth der Beschnittenen zu beugen. [1]) Wenn Paulus Röm. 9, 18 ff. von Gott sage, er erbarme sich wessen er wolle, und verhärte wen er wolle, so wolle er damit gegenüber den Juden, welche sich der Beobachtung der Ceremonien und der Darbringung von Opferthieren rühmten und meinten, daß die andern Nationen, welche sich den Gebräuchen des Gesetzes nicht unterzögen, auch nicht sogleich mit ihnen Umgang haben noch dazu zugelassen werden könnten und dürften, darthuen, daß wenn auch in jenen Beobachtungen die Summe der Gerechtigkeit bestanden hätte, Gott es doch in seiner Macht habe, eine gewisse Veränderung mit den Völkern vorzunehmen, so daß er verwerfe, welche er wolle, und annehme, welche er wolle. Wenn der Apostel sodann im Namen (sub persona) der Juden hierauf erwiedere, daß dann nichts mehr von dem Willen des Menschen gefordert werden könne, da ja Gott sich erbarme, wessen er wolle, und annehme, welche er wolle, und darauf entgegne: O Mensch, wer bist du, daß du mit Gott rechtest u. s. f., so sei der Sinn hievon folgender: Weil ich den Willen Gottes empfohlen und das Ansehen seiner Gnade auseinander gesetzt habe, indem ich sagte, daß er dem Barmherzigkeit erweise, dessen er sich erbarmt habe, so schikanirst du mich, o Jude, als wenn die von mir vorgetragene Empfehlung des göttlichen Willens und der göttlichen Macht zur Vernichtung der Gerechtigkeit Gottes führe; und weil ich gesagt habe: er thut was er will, so argumentirst du, daß von dem Willen des Menschen nichts mehr verlangt werden dürfe, wenn Gott das Ganze nach seinem Willen thue, während die Würde der Person diese Frage gar nicht zulasse (cum personae dignitas locum excluserit quaestionis). Denn wenn ich gesagt hätte: es thut Gott, was er nach den Gesetzen seiner Gerechtigkeit muß, welche jeden nach seinen Verdiensten richtet, so hättest du mir gewiß einen Einwurf wie diesen nicht gemacht; nun aber, da ich sagte, Facit Deus quod vult, wähntest du, ich hätte der Würde seiner Gerechtigkeit etwas benommen. Beides ist aber dasselbe. Denn wenn ich von Gott sage, Facit quod vult, so behaupte ich nichts anderes als, Facit quod debet; weil ich weiß, daß er nichts anderes will als was er soll. Wo also der Wille unzertrennlich mit der Gerechtigkeit (aequitati) zusammenhängt, da habe ich beides bezeichnet, wenn ich von ihnen auch nur eines genannt habe. Jenem Stolze also, welcher unthätig sein und seine Trägheit deßhalb mit dem Vorwande der Nothwendigkeit verdecken wollte, um bei der Aufnahme der Heiden dem Evangelium zu widersprechen, ist es gesagt, „daß wenn es sich auch so ver-

[1]) Ibid. c. 132: in quibusdam tamen locis ad incurvandam circumcisorum arrogantiam sub nomine gratiae de sola Dei praejudicat potestate.

hielte, wie du dir einbildest, du doch Gott demüthig bitten, und nicht Aufruhr gegen ihn erregen solltest.“ Mit diesen Worten weist er also die Leichtfertigkeit des Menschen zurück, welcher die von der Beschaffenheit des Willens herrührende Verschiedenheit der Verdienste, nach der Zweideutigkeit des Ausdruckes haschend, deßhalb der göttlichen Nothwendigkeit zuzuschreiben wagte, um behaupten zu können, eines von beiden sei nothwendig, nämlich entweder daß die Heiden nicht zur Theilnahme an der Verheißung gelangen, oder daß, wenn Gott dies gestatte, der freie Wille in seiner Thätigkeit vernichtet werde. [1]) Dieselbe Deutung gibt Julian den aus Jes. 45, 8. 9 entnommenen Worten des Apostels in einer andern Stelle. Mit diesen Worten, sagt er, will Gott durch den Mund der Propheten sagen: Damit ihr einsehet, mit welcher Billigkeit ich gegen euch verfahre, so könnte ich euer Murren vermöge meiner Macht verachten, so daß wie das Thongebilde zu seinem Bildner nicht sagen kann: Was hast du gemacht? ebenso auch ich euch das pondus silentii auferlegen könnte: jedoch gegen dieses Beispiel fordere ich euch auf, daß ihr in Betreff meiner Söhne und Töchter, d. h. euer und der Werke meiner Hände, mich fraget und lernet, daß ich Alles gerecht und niemals Etwas grausam gemacht habe. [2])

Werfen wir einen beurtheilenden Blick auf die dargelegte Lehre der Pelagianer von dem Verhältnisse der Gnade zum freien Willen, so kann nicht entgehen, daß dieselbe aus mehr als einem Grunde dogmatisch verwerflich ist. Indem Pelagius behauptet, der Wille thue aus sich das Gute und werde hiebei blos durch die äußere Gnade des Gesetzes und der Lehre des Evangeliums und nicht auch durch eine innere Gnadenwirkung unterstützt, trennt er innerlich den Menschen von Gott und verselbständigt ihn in einer Weise, wie es ihm als creatürlichem und endlichem Wesen nicht zukommen kann. Dies gilt auch von Julians Lehre, daß zwar die Gnade durch eine innere Wirkung den Willen, jedoch blos zur Vollendung und nicht auch im Anfange schon unterstütze; denn anerkennt sie wohl die Bedingtheit des Willens durch die Gnade rücksichtlich der Fortführung und Vollendung seines aus sich guten Vorsatzes zum guten Werke, so leugnet sie dieselbe doch gerade an dem entscheidenden Punkte, am Anfange des Heilsprocesses, und steht Julian dadurch principiell auf demselben Boden wie sein Meister. Indem er nämlich nichts davon wissen will, daß das Moment der Bedingtheit durch das ganze religiös sittliche Leben des Menschen sich hindurch zieht, und letzteres durchgängig vom Principe der Gnade getragen ist, vielmehr die Gnade erst zu dem das verdienstliche Gute aus sich anfangenden Willen hinzu treten läßt, stellt er den Willen im Heilsanfange

[1]) Ibid. c. 133. 134.
[2]) Ibid. c. 139.

auf sich selbst und ist ihm derselbe Gott gegenüber ebenso selbstisch wie nach Pelagius. Wohin nun eine solche Geltendmachung der Selbstständigkeit des menschlichen Willens mit Verkennung der ihm anhaftenden Relativität consequent führen muß, ist klar. Ist die Wirksamkeit der Gnade auf den Willen nur eine durch das Gesetz und die Lehre Christi vermittelte, oder wird sie auch als innere anerkannt, aber als unbedingte geleugnet, so ist Gott der der Absolutheit seines Willens entsprechende Einfluß auf das religiös sittliche Leben des Menschen abgesprochen, und sein causales Verhältniß zu letzterem in Frage gestellt. Theologisch muß der Pelagianismus daher, wiewohl er die äußere Offenbarung annimmt, sich wenigstens zu einer semidualistischen Anschauung über das Verhältniß Gottes zur Menschheit bekennen, und trifft ihn der Vorwurf einer starken Hinneigung zum Deismus. Wird so die pelagianische Gnadenlehre dem christlichen Gottesbegriff, den sie blos äußerlich annimmt, nicht gerecht, so verletzt sie anderseits die Religiosität. Vom religiösen Standpunkte angesehen ist es nämlich unfromm, zu behaupten, der Mensch vermöge durch sich allein das Gute entweder ganz oder wenigstens in seinem Anfange: denn eine solche Vorstellung emancipirt den Menschen von Gott; Gott ist dem Menschen kein wahres und eigentliches Bedürfniß mehr; was der Mensch religiös sittlich ist, verdankt er sich selbst; wird der Gnade auch ein Antheil daran zugestanden, so hat derselbe, da jene blos als erleichternde zugelassen wird, nur subsidiäre Bedeutung, wozu noch kommt, daß gegenüber der Gnade dem Willen die Entscheidung in die Hand gegeben ist. Von den ächt religiösen Tugenden der Demuth und Dankbarkeit kann im Ernste nicht mehr die Rede sein, und nicht mit Unrecht macht Augustin den Pelagianern den häufigen Vorwurf, ihre Lehre sei eine Ausgeburt des Hochmuthes (superbia) oder führe den Menschen dazu. Bei diesem stolzen Vertrauen des Menschen auf seine eigene sittliche Kraft kann aber auch nicht mehr von der den religiösen Menschen kennzeichnenden zarten Besorgniß um sein Heil die Rede sein; denn wenn der Mensch des Heiles sicher und gewiß ist, weil und wenn er es will, was bedarf er dann, wie der Apostel mahnt, dasselbe mit Furcht und Zittern zu wirken? Dies gilt selbst von den außerhalb des Christenthums, ja ohne alle Offenbarung lebenden Menschen. Wenn die aus dem Fleische jenes einen Uebertreters gezeugte Natur des menschlichen Geschlechtes, sagt Augustin, zur Erfüllung des Gesetzes und Vollbringung der Gerechtigkeit sich genügt, so darf sie ihrer Belohnung, d. i. des ewigen Lebens sicher sein, auch wenn ihr in irgend einem Volke oder in einer früheren Zeit der Glaube an das Blut Christi unbekannt war. [1]) Die letzte Folgerung ist, daß das Gebet, in welchem der Mensch seine Abhängigkeit von Gott

[1]) De natur. et grat. n. 2.

anerkennt und bethätigt, seine Bedeutung verliert. Wenn der Mensch sich das Heil ganz verdankt, oder wenn es nur auf seine Entscheidung gestellt ist und die Erlangung der Seligkeit lediglich von ihm abhängt, wozu bedarf er noch zu beten? Bedarf der Wille, sagt Augustin, zum Nichtsündigen keine göttliche Unterstützung und genügt unserer Natur der ihr einmal verliehene freie Wille, so brauchen wir nicht zu beten, daß wir nicht in Versuchung fallen, d. i. von der Untersuchung nicht besiegt werden, indem sie uns täuscht und in unsrer Unwissenheit präoccupirt oder in unsrer Schwachheit bedrängt und drückt. [1]) Wohl redet Pelagius auch von der Nothwendigkeit des Gebetes, aber blos in dem Sinne, daß es für den Menschen ein moralisches Instigationsmittel ist, damit ihm nämlich gezeigt werde, wornach er streben und was er lieben solle; [2]) oder daß ihm die Lehre durch göttliche Revelation offenbar werde. [3]) Daß auch Julian dem Gebete nur eine sehr precäre Stellung im Heilsleben des Menschen einräumen kann, wiewohl er die innere Gnade zur Vollendung des vom Willen begonnenen Guten lehrt, erhellt zur Genüge daraus, daß er keine schlechthinige Nothwendigkeit der Gnade für den Willen zum Guten kennt.

Aber nicht genug hiemit, die schlechten Folgen der Lehre von der **gratia secundum meritum data** erstrecken sich bis hinein in die Christologie. Dialectisch ruht das Verhältniß der in dem Processe der Heilsaneignung wirkenden Factoren der Gnade Christi und des freien Willens des Menschen zu einander auf jenem der in dem Erlöser geeinigten beiden Naturen zu einander. Folgerichtig muß daher die pelagianische Gnadenlehre auf eine ihr entsprechende Christologie führen. In diesen Zusammenhang gerieth auch in der That Julian mit seinem Schriftbeweis für die **gratia secundum meritum voluntatis data**. Außer den oben schon mitgetheilten Bibelstellen beruft er sich nämlich auch auf Jes. 45, 3: Die Wolken sollen die Gerechtigkeit regnen, aus der Erde sprosse Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zugleich, welche Stelle er also erklärt: Wie der des Landbaues Kundige nicht immer dieselben Geschäfte betreibt, z. B. das Pflügen, sondern in verschiedener Weise behufs der ersehnten Fruchtbarkeit die Felder bestellt, so

---

[1]) De peccator. merit. et remission. II, 2.

[2]) De grat. Chr. n. 32: non eum (Pelagium) ponere Dei gratiam, qua juvamur vel ad declinandum a malo, vel ad faciendum bonum, praeter naturale arbitrium voluntatis, nisi in lege atque doctrina, ita ut ipsas quoque orationes ad hoc asserat necessarias, ut ostendatur homini quid concupiscat et diligat.

[3]) Ibid. n. 45: nullum auxilium gratiae credunt, qua naturae possibilitas adjuvetur, nisi in lege atque doctrina: ita ut ipsas quoque orationes ut in scriptis suis apertissime affirmat (Pelagius), ad nihil aliud adhibendas opinetur, nisi ut nobis doctrina etiam divina revelatione aperiatur, non ut adjuvetur mens hominis, ut id quod faciendum esse didicerit, etiam dilectione et actione perficiat.

kann auch der Herr in abwechselnder Weise, wie theils durch Bedrängniß, theils durch Tröstungen euern Willen den Früchten der Gerechtigkeit anpassen. Da diese Stelle nun, nach Julians Geständniß, sich nicht blos secundum historiam auf den König Cyrus, sondern secundum prophetiam auf die Incarnation des Erlösers bezieht, so muß er das Verhältniß, das er aus ihr in Absicht auf Gnade und freien Willen herauslesen will, auch auf die in Christo geeinigten beiden Naturen übertragen, also wie die Ertheilung der Gnade an den Menschen von dessen zuvorkommendem guten und verdienstlich wirkenden Willen, so auch die Einigung des Logos mit dem Menschen im Erlöser von dem sittlichen Leben des letzteren abhängig machen. Wie ihre Anthropologie, [1]) so führt also auch ihre Gnadenlehre die Pelagianer auf die nestorianische Christologie. Vernehmen wir hierüber Augustin, der den fraglichen Zusammenhang in der Kritik der julianischen Beweisführung aus Jes. 45, 8. 9 auf das klarste blosgelegt hat. Wenn du, erwiedert er, die Worte des Propheten verständest, würdest du einsehen, daß der König, von welchem gesagt ist: Ich habe mit Gerechtigkeit den König erweckt und alle seine Wege sind recht, der Mittler Gottes und der Menschen, der Mensch Christus Jesus ist: aber du würdest ihn verstehen, wie er verstanden werden muß. Du wirst nämlich nicht die Behauptung wagen, er sei durch vorangehende verdienstliche Werke von Anfang, d. i. vom Schooße der Jungfrau an Sohn Gottes geworden. Durch dieselbe Gnade also, durch welche jener Mensch von Anfang gut geworden ist, werden auch die Menschen, welche seine Glieder sind, aus bösen gute. Was ihr nämlich von Christus als Mensch sagen sollet, findet ihr nicht, d. i. in Bezug darauf, daß das Wort Fleisch geworden ist; daß jener, der Gott war, auch Gott blieb und Fleisch geworden ist; daß selbst der Mensch niemals so Mensch war, daß er nicht der eingeborne Gottessohn war, wegen des eingebornen Wortes. Denn daß er dies war, hat er nicht durch die Verdienste seiner aus seinem eigenen Willen hervorgehenden Tugenden erworben, sondern wie Ambrosius (im Commentar zu Jesaia) richtig gesagt hat, als (quasi) vom hl. Geiste geboren hat er sich von Sünde enthalten. Sonst gäbe es nach euch solcher viele, wenn sie es hätten sein wollen; und daß es nur einen einzigen solchen gab, lag in der Macht der Menschen, welche solche nicht sein wollten. Wenn ihr Acht darauf habt, mit welcher Gottlosigkeit dies behauptet oder in verschwiegenem Gedanken (tacita cogitatione) geglaubt wird, so anerkennet wie die Natur des Eingebornen, nämlich daß im Anfange das Wort war, und daß das Wort bei Gott war, und Gott das Wort war, so auch die Gnade, daß das Wort Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat. Jener also, welcher den einen Menschen, welchen er wollte, ohne vorhergehende Verdienste des

[1]) S. hierüber oben S. 296—301.

menschlichen Willens zum Mittler Gottes und der Menschen gemacht hat, beruft welchen er würdigt und macht fromm, welchen er will. [1]) Sage mir, fragt Augustin Julian in Betreff der Erklärung derselben Schriftstelle, durch welche Werke dies der Mensch Christus Jesus verdient und durch welche Gerechtigkeit Gottes er allein dies verdient hat. Wenn du dies nicht auszuschwatzen wagst, so bekenne einmal die Gnade ohne Verdienste, nicht allein die, welche dem Menschen die Sünde nachläßt, sondern auch in der menschlichen Natur die Gerechtigkeit durch den hl. Geist bewirkt. Denn nicht hat die Gnade auch dem Menschen Christus die Sünde nachgelassen, noch hat ihn die Gnade zu einem solchen gemacht, daß er von Anfang an immer gut war, so wie er von Anfang immer der Sohn Gottes war. Wie diejenigen, welche in der Wüste von Schlangenbissen tödtlich gequält wurden, aufgefordert worden sind, zu jenem, welcher in signo erhöht worden war, aufzublicken, daß sie nicht sterben, so sind auch diejenigen, welche durch euere Lehren vergiftet werden, durchaus zu ermahnen, daß sie zu Christus aufblicken und in der Gerechtigkeit jenes Menschen, des Mittlers, die unverdiente Gnade schauen, um dadurch das Gift eures Mundes von sich auszuschließen.... Sage mir, welchen Gerechten die Wolken herabgeregnet haben, wenn nicht den von den Propheten und Aposteln gepredigten Christus, welcher aus dem Schooße der Jungfrau selbst mit Gerechtigkeit geboren worden ist? Weßhalb den Worten: Es öffne sich die Erde und sproße den Erlöser, sofort beigefügt ist: und die Gerechtigkeit entstehe zugleich. Und deßhalb werden die Menschen, welche in Christo wiedergeboren werden, durch dieselbe Gnade gerecht, durch welche Christus als gerechter Mensch geboren worden ist. So wie er also ein Beispiel des Lebens ist, daß wir durch seine Nachahmung gerecht leben, so ist er auch ein Beispiel der Gnade, daß wir im Glauben an ihn hoffen, durch ihn dadurch gerecht zu werden, wodurch er es selbst geworden ist, welcher für uns geworden ist die Weisheit von Gott, und die Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung, damit, wie geschrieben steht (1 Kor. 1, 30. 31), wer sich rühmt, sich im Herrn rühme. [2])

Wir vervollständigen die Darstellung der Lehre des Pelagianismus von dem Verhältniß der Gnade zum freien Willen durch Entwicklung seiner Prädestinationstheorie, in welche die Gnadenlehre überhaupt als in ihre Spitze ausläuft.

Der richtig gefaßte Begriff der Prädestination beruht auf der Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit des Geschlechtes durch seinen Stammvater und von der unbedingten Wirksamkeit der Gnade. Indem der Pelagianismus beides verwirft, muß er den ewigen Heilsrathschluß Gottes mit

---

[1]) Op. imperf. I, 138. S. Bd. I S. 576. 577.

[2]) Ibid. 140. Conf. IV, 84—87. Vergl. hiezu de correption. et grat. n. 30 seqq.

der sündigen Menschheit wesentlich anders auffassen. Da er zunächst die Erbsünde leugnet und behauptet, daß jeder Mensch ungeachtet seiner Abstammung vom gefallenen Adam unsündlich geboren und sittlich erst durch seinen eigenen persönlichen Willen unterschieden werde, so kann Gott nicht durch eine von Ewigkeit beschlossene Ertheilung oder Verweigerung der Gnade einen religiös sittlichen Unterschied in der Menschheit hervorrufen, und den einen beseligen, den andern verwerfen wollen: ein solches Verfahren, meinten die Pelagianer, wäre nur eine Ungerechtigkeit Gottes, die seinem Wesen widerspreche. Wie wird Esau, fragen sie, nicht ohne daß er es verdient verurtheilt, wenn es nicht vermöge seiner Werke, sondern vermöge des Berufenden heißt: Der Aeltere wird dem Jüngern dienen? So wie nämlich keine guten Werke von jenem vorangegangen waren, so daß er zur Gnade gehörte, so auch nicht böse Werke von letzterem, so daß er zur Strafe hätte gehören müssen. [1]) Einen particulären ewigen Heilsrathschluß verwarfen sie selbst bei der Annahme, daß das gesammte Geschlecht eine durch Adams Sünde verderbte Masse sei. Es ist ungerecht, entgegneten sie, daß in einer und derselben Sündenangelegenheit dieser gerettet, jener gestraft werde. [2]) Entweder müßten Alle, meinten sie, oder dürfte Keiner beseligt werden. Müßte aber überhaupt Sünde als Voraussetzung der Prädestination angenommen werden, so könnte es nur persönliche sein. Aber auch so gäbe es keine Prädestination als unbedingte Auswahl blos Einiger zur Seligkeit, weil ja jeder Sünder vermöge der ihm verbleibenden Willensfreiheit von der Sünde sich abwenden und zum Guten bekehren könne, eine particuläre Auswahl zur Seligkeit aus der Zahl der Sünder also den freien Willen aufheben würde, indem die göttliche Präscienz ein Präjudiz für sein Thuen und Lassen wäre. [3])

Einen particulären von Ewigkeit her gefaßten Heilsrathschluß geben die Pelagianer sodann auch deßhalb nicht zu, weil die Gnade nicht ohne alle Rücksicht auf vorangehendes sittliches Verdienst ertheilt werde. Denn in diesem Falle würde Gott nach Ansehen der Person verfahren, [4]) und wäre die Prädestination von Seite Gottes ein Act der Ungerechtigkeit. Wie findet bei Gott, entgegnen die Pelagianer, keine Ungerechtigkeit statt, wenn er durch seine Liebe diejenigen unterscheidet, welche keine verdienstliche Werke unter-

---

[1]) Ep. 186, 21.

[2]) Ep. 194, 5: Sed injustum est, inquiunt, in una eademque mala caussa hunc liberari, illum puniri.

[3]) Zu Röm. 9, 12 commentirt Pelagius: Praescientia Dei non praejudicavit peccatores, si converti voluerint. Dicit enim per Ezechielem 18, 21: Si dixero peccatori: morte morieris, et ille conversus justitiam fecerit: vita vivet et non morietur.

[4]) Comment. in ep. ad Roman. 8, 30.

ſcheiden? [1]) Anderſeits aber hätten, da eine ohne Verdienſt ertheilte Gnade nur ein fataliſtiſches Princip ſei, bei welchem von keiner Willensfreiheit mehr die Rede ſein könne, alle Nichtprädeſtinirten einen Entſchuldigungsgrund für ihr unſittliches Leben. Was haben wir verbrochen, könnten ſie entgegnen, daß wir ein verkehrtes Leben führen, da wir doch die Gnade, durch welche wir recht leben könnten, nicht empfangen haben? [2]) Soll daher noch von unbedingter Prädeſtination überhaupt die Rede ſein, ſo kann dieſelbe ſich nur auf die Zeit beziehen, in der die Menſchen in's Leben treten ſollen. [3])

Dieſe negativ kritiſchen Auslaſſungen der Pelagianer über unbedingte und deßhalb particuläre Prädeſtination (nach Auguſtin) laſſen uns ſchon ihre poſitive Anſicht über dieſen Punkt erkennen. Iſt Keiner ewig vom Heile ausgeſchloſſen, weil es weder eine adamitiſch ſündige Maſſe der Menſchheit gibt, noch die Gnade unabhängig vom freien Willen ertheilt wird, ſo bezieht ſich der Heilsrathſchluß Gottes auf alle Menſchen und iſt von vorneherein kein einziger davon ausgeſchloſſen. Gott, lehren die Pelagianer, will alle Menſchen ſelig haben, und zwar weil alle es werden können, ein ſubjectives Hinderniß durchaus nicht im Wege ſteht. In dieſem univerſaliſtiſchen Sinne faßt Pelagius, an 1 Tim. 2, 4 ſich haltend, den göttlichen Heilswillen und fügt bei, daß nur ſo die menſchliche Freiheit gewahrt ſei. [4]) In Bezug auf dieſelbe Stelle ſagt Julian: Denen, welche anklopfen, wird geöffnet von Gott, welcher will, daß alle Menſchen ſelig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen, ſo daß, fügt Auguſtin richtig erklärend hinzu, lediglich deßhalb nicht alle ſelig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen, weil ſie nicht anklopfen wollen, obgleich Gott ihnen öffnen will. [5])

Wiewohl Gott Alle ſelig haben will, wird in Wirklichkeit doch nur ein Theil von ihnen ſelig und iſt ſonach der vorzeitliche auf Alle ſich erſtreckende Heilswille Gottes nur ein abſtracter. Wie kommt es, muß man daher fragen, daß der ewige an ſich allgemeine Heilswille Gottes in ſeiner Ausführung

---

[1]) Ep. 186, 16: quomodo non est iniquitas apud Deum, si diligendo discernit, quos merita operum nulla discernunt?

[2]) Ep. 194, 22: Sed excusabunt se, inquiunt, homines, qui nolunt recte et fideliter vivere, dicentes: Quid nos fecimus qui male vivimus, quandoquidem gratiam, unde bene viveremus, non accepimus?

[3]) Comment. in ep. ad Rom. 8, 30: Quos praescivit credituros, hos vocavit. Vocatio autem volentes colligit, non invitos. Aut certe discretio non in personis, sed in tempore est. Hoc ideo dicit, propter fidei inimicos: ne fortuitam Dei gratiam judicarent.

[4]) Hic probatur, commentirt er zu genannter Bibelſtelle, nemini oportere ad credendum vim inferre, nec tollere arbitrii libertatem. Sed et illud hoc loco solvitur de indurationе Pharaonis et ceterae hujusmodi objectionis quaestiones.

[5]) Contra Julian. IV, 42.

ein particulärer ist, oder wodurch geht die Möglichkeit der Beseligung Aller in die wirkliche Beseligung nur eines Theiles derselben über. Die Antwort hierauf hat uns der Pelagianismus durch seine Verhältnißbestimmung der Gnade zum freien Willen gegeben. Der eigentliche Sinn der Behauptung, die Gnade werde nach Verdienst ertheilt, ist kein anderer als daß das den Menschen religiös sittlich unterscheidende Princip der freie Wille des Menschen und nicht die Gnade Gottes sei. Pelagius spricht dies unzweideutig aus. Die Ursache des Willens allein ist es, sagt er, wenn in einer und derselben Natur die Verdienste verschieden sind. [1]) Durch die Verdienste der Einzelnen sind im Himmel die Wohnungen verschieden. [2]) Julian meint, wenn die Gnade als unbedingte gefaßt werde, so werde der Mensch unter das seine Freiheit verneinende Fatum gestellt, indem was nicht merito gethan werde, fato geschehe. [3]) Da nun die Prädestination nur die unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit aufgefaßte Gnade in ihrem Verhältniß zum menschlichen Willen ist, so kann das den an sich universellen göttlichen Heilswillen in Wirklichkeit zum particulären differenzirende Princip nur der freie Wille sein, und lediglich das sittliche Verhalten der betreffenden Individuen ist es, warum Gott gerade sie zur Seligkeit auswählt, wiewohl er alle selig haben will und es auch alle werden können. Quae electio, fragt Pelagius Röm. 11, 5 commentirend, ubi nulla diversitas meritorum? Das Wort des Apostels 1 Kor. 4, 7: Quis enim te discernit? schwächt er ab durch die Erklärung: cujus momenti sis? In dem gleichen Sinne erklärt Julian Röm. 9, 21—24. Im Anschlusse an die oben (S. 408) mitgetheilte Auffassung von Röm. 9, 18 bemerkt er: Es genügte dem Apostel nicht, die Auctorität Gottes zur Geltung zu bringen (commendare), er wollte auch die Gerechtigkeit Gottes nicht unvertheidigt lassen und ganz folgerichtig fügt er daher bei, daß die Gefäße, welche zur Schande und zur Ehre gemacht werden, dieses Loos durch das Verdienst ihres eigenen Willens haben. Denn wenn Gott seinen Zorn zeigen, und seine Macht in vieler Langmuth kund machen will gegen die Gefäße des Zornes, welche zum Verderben reif geworden sind, um den Reichthum seiner Glorie an den Gefäßen der Barmherzigkeit, welche er zur Glorie zubereitete, und wozu er auch uns, nicht allein aus den Juden, sondern auch aus den Heiden berufen hat, zu offenbaren, so erklärt er damit auf das Bestimmteste (absolvit), daß Gott seinen Zorn nur diejenigen Gefäße fühlen lasse, welche zum Verderben reif ge-

---

[1]) Ep. ad Demetr. c. 8: sciendum est, solam voluntatis caussam esse, cum in natura eadem merita diversa sint.

[2]) Ibid. c. 19: Dispares sunt in regno coelorum per singulorum merita mansiones. Diversitas enim operum diversitatem facit praemiorum: quantumcunque aliquis hic in sanctitate fulserit, tantum ibi fulgebit in honore.

[3]) Contra Julian. IV, 46. Contra duas epp. II, 10 seqq.

worden sind, die Glorie aber denen ertheile, welche dazu zubereitet worden sind. Von wem aber solche Gefäße zu dem so eben erwähnten Loose zubereitet werden, das hat der Apostel selbst ausgesprochen, wenn er 2 Tim. 2, 20. 21 sagt: „In einem großen Hause sind nicht nur goldene und silberne Gefäße, sondern auch hölzerne und irdene; einige zur edleren, andere zur gemeineren Bestimmung. Wenn nun einer von diesen sich rein hält, so wird er ein geheiligtes Ehrengefäß, nützlich dem Herrn, zu jedem guten Werke geschickt." In dieser Stelle nun ist das Geschäft des freien Willens bezeichnet. Diese Gefäße also werden durch ihren eigenen Willen entweder zum Zorne oder zur Herrlichkeit zubereitet; Gott aber offenbart in beiden Fällen seine Macht, indem er entweder seine Strenge gegen die Gottlosen ausübt oder den Gläubigen Segen verleiht. Augenfällig kann dieser Ausspruch des erhabenen Lehrers nicht der Ansicht der Manichäer zu Hilfe kommen, vielmehr nur uns zur Vertheidigung dienen. Deßhalb erhebt er gegen dich energischen Widerspruch, indem er sagt, daß nicht Alle zur Verdammung gebildet werden, während nach deiner Behauptung Alle in sie eingehen. Völlig absurd ist aber deine gewöhnliche Argumentation, die dahin lautet: Aber diejenigen werden nicht zur Verdammung hervorgebracht, welche nachher befreit werden; da auch nicht die oberflächlichste Auffassung der Worte des Apostels mit dir übereinstimmt. Denn wenn du sagst, Alle werden nach dem Gesetze der Geburt zur Verdammung geschaffen, aber einige, obgleich sehr wenige, werden davon durch die Sacramente befreit, so behauptest du nicht was der Apostel, welcher nicht nur lehrt, daß einige von den Verdammten befreit werden, sondern daß nicht Alle zur Verdammung gemacht werden, jedoch einige zur Schmach, andere zur Ehre. [1]) Hiernach ist die Prädestination Auswahl bestimmter Individuen um ihrer Verdienste willen und wird sie nur in soferne von der Schrift Gnadenwahl genannt. [2])

Als ewiger Act ist diese Prädestination aber vermittelt durch die göttliche Präscienz und ist sie mit letzterer, von der sie bedingt ist, identisch. Prädestiniren, sagt Pelagius, ist dasselbe was Vorauswissen; [3]) und die Prädestinirten sind nur die wegen ihres sittlichen Verhaltens Vorausgewußten. [4]) So interpretirt er gewaltsam diejenigen Stellen, in denen der Ausdruck Prädestination offenbar einen ewigen Willensact bezeichnet. Die Eph. 1, 4

---

[1]) Op. imperf. I, 134—136.

[2]) Zu Röm. 11, 5 bemerkt Pelagius in seinem Commentar hierüber: Electio gratiae, fides est, sicut opera electio legis. Caeterum quae electio, ubi nulla diversitas meritorum?

[3]) Zu Röm. 8, 29: Praedestinare idem est quod praescire. Ergo quos praevidit conformes futuros in vita, voluit ut fierent conformes in gloria.

[4]) Zu Eph. 1, 11, wo Paulus von praedestinati redet, bemerkt er: per fidem, sive praecogniti.

behauptete Prädestination zur Kindschaft Gottes deutet er also: Gott hat dies voraus beschlossen, damit die Menschen Macht hätten Kinder Gottes zu werden, welche glauben wollten. [1]) Röm. 8, 30, wo es heißt, Gott habe die berufen, welche er voraus bestimmt, erklärt er dahin: Diejenigen von denen er voraus wußte, daß sie glauben werden, berief er.

Was nun das sittliche Verdienst, auf das hin Gott prädestinirt, näher betrifft, so sind darunter vor Allem die guten Werke gemeint. Deßhalb, sagen die Pelagianer, haßte Gott den einen von den noch nicht Geborenen (Esau), und liebte er den andern (Jakob), weil er ihre zukünftigen Werke voraussah. Und da er sagte, der Aeltere wird dem Jüngeren dienen, sah er ihre zukünftigen Werke voraus. [2]) Die Pelagianer, berichtet Augustin, sind der Meinung, daß wir nach Empfang der Gebote durch uns selbst mit dem freien Willen im Angesichte Gottes in Liebe heilig und unbefleckt seien; weil nun Gott, sagen sie, dies als etwas Zukünftiges vorauswußte, so wählte er uns vor Gründung der Welt aus und prädestinirte er uns in Christo. [3]) Es ist dies der strenge, auch dem Begriffe der verdienten Gnade als Seligkeit entsprechende Prädestinationsbegriff der Pelagianer. Allein gedrängt durch das biblische Argument, daß uns Gott ja nicht prädestinirt habe, weil wir heilig und makellos seien, sondern damit wir es werden (Eph. 1, 4), milderten sie denselben dadurch, daß sie unter dem vorausgesehenen meritum den Glauben verstanden, auf den hin Gott seine Gnade verleihe, mit welcher der Mensch sodann erst die guten Werke verrichte. So faßt Pelagius (Cassiodor?) in den Commentarien die Prädestination. Gott beschloß, sagt er zu Röm. 8, 28, durch den Glauben allein die zu beseligen, von denen er voraus erkannt hatte, daß sie glauben werden. Und zu Röm. 8, 30: Von denen er voraus wußte, daß sie glauben werden, die berief er. [4]) Andere Pelagianer bezeichneten blos den Glaubensanfang als Gegenstand der Präscienz. Wir behaupten, sagten sie nach Augustin, daß Gott nur unsern Glauben, mit welchem wir zu glauben anfangen, voraus erkannt habe, und daß er uns deßhalb vor Weltgründung auserwählt und prädestinirt habe, damit wir auch heilig und unbefleckt durch seine Gnade und sein Werk seien. [5]) Allein selbst diese mildere, dem Begriffe der Gnade als innerer entsprechende Anschauung von der Prädestination unterscheidet sich nicht wesentlich von der obigen strengeren, weil ja der Glaube, um dessen willen die Menschen

---

[1]) Qui praedestinavit nos in adoptionem etc. Hoc praedestinavit, ut haberent potestatem filii Dei fieri homines, qui credere voluissent.

[2]) Ep. 194, 35.

[3]) De praedestin. sanctor. n. 38.

[4]) Aug. Opp. t. XII p. 336.

[5]) De praedestin. sanctor. n. 38.

auserwählt und prädeſtinirt werden, ebenſo ihre ſelbſteigene That iſt, [1]) wie die guten Werke, auf Grund welcher nach obiger Theorie zur Seligkeit vorausbeſtimmt werden ſoll.

---

[1]) Zu 1. Cor. 1, 1 (l. c. p. 353) commentirt Pelagius: Voluntate Dei vocatur quisque ad fidem, sed sua sponte et suo arbitrio credit. Und zu Röm. 8, 30 p. 336 heißt es: Quos praescivit credituros, hos vocavit. Vocatio autem volentes colligit, non invitos. Aut certe discretio non in personis, sed in tempore est. Hoc ideo dicit, propter fidei inimicos: ne fortuitam Dei gratiam judicarent. Ergo vocantur per praedicationem ut credant: credentes justificentur per baptismum: glorificentur in virtutibus gratiarum.

Zusätze.

S. 81 zu Anm. 5: Dieser Vergleichung bedient sich übrigens schon Cyprian gegen Novatian ep. 73, 2 (Ed. Hartel): Novatianus simiarum more, quae cum homines non sint humana imitentur, vult ecclesiae catholicae auctoritatem sibi et veritatem vindicare, quando ipse in ecclesia non sit, immo adhuc insuper contra ecclesiam rebellis et hostis exstiterit.

S. 112 Z. 2 v. ob. ist nach „genannt" als Anm. beizufügen: Und contra Collator. 21, 2 sagt er (Prosper): Per hunc virum (sc. Coelestinum pontificem) etiam Orientales ecclesiae gemina peste purgatae sunt, quando Cyrillo Alexandrinae urbis antistiti, gloriosissimo fidei catholicae defensori ad exsecrandam Nestorianam impietatem Apostolico auxiliatus est gladio; quo etiam Pelagiani, dum cognatis confoederantur erroribus, iterum prosternerentur.

S. 137 zu Anm. 6: Diese Stelle ist eine Reminiscenz aus Platons Phädon p. 75 D und p. 81 C, und läßt sich darnach leicht erklären.

S. 157 Z. 17 v. unt. ist nach „Athanasius" beizufügen: und Optatus v. Mileve (l. V, 5).

S. 193 zu Anm. 1: Ein ganz anderes Bild von Pelagius entwirft uns freilich Paulus Orosius, welcher (Lib. apologetic. contra Pelagium de arbitr. libertat. ed. Havercamp. Lugdun. Batavor. 1767 p. 602) schreibt: ἀναμάρτητος meus venire sibi posse perfectionem vitae immaculatae manducanti, bibenti, dormientique confirmat. S. 603 heißt es von ihm sogar: post multam crapulam novissime expergefactus adjungit, posse hominem sine peccato esse. Endlich S. 621: Tu . . . increpas eos, qui ad fidelem Dei misericordiam confugiunt: et se per semetipsos onus legis ferre diffidunt. Sed tibi specialis inde portandi oneris fortasse fiducia est, quod balneis epulisque nutritus latos humeros gestas robustamque cervicem: praeferens etiam in fronte pinguedinem. Bei der wiederholten Versicherung Augustins jedoch, daß Pelagius ein vir sanctus et non parvo provectu Christianus, bonus ac praedicandus vir, egregie Christianus, seine

Anhänger aber continenter viventes atque in bonis operibus laudabiles (ep. 140, 83) seien, wurden in obiger Darstellung die Angaben des Orosius nicht in Rechnung gebracht.

S. 195 Z. 15 v. o. ist nach „entspreche" einzufügen: Es ist daher ein Widerspruch, wenn der Pelagianismus das christl. Bewußtsein auf die Offenbarung gründet und den Suprarationalismus des Christenthums annimmt, worauf schon Augustinus aufmerksam gemacht hat (De gr. et lib. arbitr. c. 19 n. 40, wo er 1 Kor. 8, 1 commentirend bemerkt: Quid est ineptius, immo vero quid est amentius et ab sanctitate caritatis alienius, quam confiteri ex Deo esse scientiam, quae sine caritate inflat, et ex nobis esse caritatem, quae facit, ut scientia inflare non possit? — Und mit Bezug auf Eph. 3, 19 sagt er a. a. O.: Quid est insanius quam putare ex Deo esse scientiam, quae subdenda est caritati, et ex hominibus caritatem, quae supereminet scientiae? Fides autem vera et doctrina sana ambas esse dicit ex Deo . . . Majus est donum caritas quam scientia: nam scientiae quando est in homine, caritas est necessaria, ne infletur. — Vgl. auch Vatke, die menschl. Freiheit in ihr. Verh. z. Sünde u. z. göttl. Gnade. Berl. 1841 S. 396 f.).

S. 197 Anm. 3 ist nach „16" beizufügen: 144. — Baur, Vorles. üb. D. G. II, 2 p. 305.

S. 207 Z. 3. v. o. ist nach „können" als Anm. beizufügen: Pelagius sagt bei Aug. de natur. et gr. c. 39: Credamus igitur quod legimus, et quod non legimus, nefas credamus adstruere. Vgl. hierzu Natal. Alex. H. E. t. III. Ed. Luc. 1734 p. 546.

S. 210 Z. 1 v. o. ist nach „einig" einzuschalten: Von den Kirchenvätern hat Hieronymus in der Behauptung, der Mensch könne hienieden schon ohne alle Sünde sein, den obersten pelagianischen Lehrsatz erblickt; mit welchem Rechte, ergibt sich aus den früheren Bemerkungen hierüber (S. 3 ff., wozu man vgl. m. Schrift: die christl. Lehre über Gnade u. Freiheit S. 650 ff). Prosper v. Aquitanien dagegen bezeichnete die Lehre von der Ertheilung der Gnade nach vorhergehendem Verdienste des menschlichen Willens als Wurzel und Ursprung (radix et germen) aller übrigen pelagianischen Lehren (Ep. ad. Rufin. I, 1. 2. Vgl. m. Abh.: Prosper v. Aquitan. üb. Gnade und Freiheit. Freib. 1867 S. 9 ff.). Allein die Leugnung der unverdienten Gnade im pelag. Systeme ist vielmehr eine Folge seines eigenthümlichen Freiheitsbegriffes.

S. 210 Anm. 3 ist beizufügen: S. auch dessen „dogmatische Abhandlungen" Brem. 1870 S. 168. 169.

S. 213 ist zu Anm. 1 beizusetzen: Baur, Gegensatz des Katholicismus und Protest. 2 A. S. 126—130.

S. 339. Z. 12 v. ob. ist nach „1)" zusetzen: Auch Augustinus

hebt die Unverträglichkeit dieſes äquilibriſtiſchen Freiheitsbegriffes mit der Gnade als innerem Beiſtande des Willens ſehr beſtimmt hervor (Ep. 186 c. 10 n. 34: Nec in istis libris recentioribus, quos idem Pelagius post illud judicium [sc. Diospolitan.] dicitur edidisse, quamvis adjutorio divinae gratiae consentire videatur, quid de hac re sentiat satis evidenter apparet. Aliquando enim ita paribus momentis potestatem voluntatis aequa lance perpendit, ut quantum ad peccandum, tantum etiam ad non peccandum valere definiat: quod si ita est, nullus locus adjutorio gratiae reservatur, sine qua nos dicimus ad non peccandum nihil voluntatis arbitrium valere. Aliquando autem quotidiano gratiae Dei muniri nos confitetur auxilio, quamvis habeamus ad non peccandum forte ac firmum liberum arbitrium: quod utique invalidum et infirmum debuit confiteri, donec sanentur omnes languores animae nostrae.

S. 344 zu Anm. 4 iſt hinzuzufügen: De gr. et lib. arbitr. c. 13 n. 25: . . . numquid natura erit gratia? Nam et hoc Pelagiani ausi sunt dicere, gratiam esse naturam, in qua sic creati sumus, ut habeamus mentem rationalem, qua intelligere valeamus, facti ad imaginem Dei, et dominemur piscibus maris, et volucribus coeli, et omnibus pecoribus, quae repunt super terram.

Seite 351 Z. 8 v. ob. iſt nach „2)" zu ſetzen: Auguſtinus nennt ſie daher gratia generalis (serm. 26 c. 7. 8).

Seite 351 zu Anm. 2 iſt beizufügen: De gr. et lib. arbitr. c. 13 n. 25 ſagt A. den Satz, gratiam esse naturam, beurtheilend: Sed non est haec gratia quam commendat Apostolus per fidem J. Chr. Hanc enim naturam etiam cum impiis et infidelibus certum est nobis esse communem: gratia vero per fidem J. Chr. eorum tantummodo est, quorum est ipsa fides.

S. 351 Z. 11 v. ob. iſt nach „hätte" zu ſetzen: Si ex natura justitia, ſagt Auguſtinus (de gr. et lib. arb. n. 25), ergo Christus gratis mortuus est.

S. 355 Z. 11 v. ob. iſt nach „3)" einzufügen: Bei dieſer gänzlichen Verkennung des eigentlichen heilsöconomiſchen Zweckes des altteſt. Geſetzes hat Auguſtinus mit vollem Rechte den Pelagianismus als Judaismus charakteriſirt, auf deſſen Standpunkt er in der That herabſinkt (Ep. 196, 7: ipsi ignorantes Dei justitiam, heißt es von den Anhängern des Pelagius und Cäleſtius mit Bezug auf Röm. 10, 3, et suam volentes constituere, justitiae Dei non sunt subjecti, et non quidem nomine, sed tamen errore judaizant).

S. 378 Z. 7 v. unt. iſt nach „5)" beizufügen: Dieſe Auffaſſung beſtätigt Prosper, welcher (ep. ad Rufin. de gr. et lib. arb. c. 2) berichtet,

daß den Pelagianern nihil aliud sit gratia quam lex, quam propheta, quam doctor etc., und daß sonach von ihnen die Gnade als schöpferisches Princip des Guten (creatrix bonorum) geleugnet werde, womit er zugleich sagen will, daß die Pelagianer die Gnade als ein innerlich wirkendes Princip leugnen, da die Wirksamkeit der von ihnen als blos äußerer bestimmten Gnade nur eine moralische sei. (Vgl. des Verf. Abhandl. über Prosper v. Aquitanien. Freib. 1867 S. 9—11).

S. 410 Z. 9 v. ob. ist nach „gestellt" beizusetzen: Dies ist zunächst von der Wirksamkeit der Gnade gemeint, gilt aber auch von dem sogen. concursus naturalis. Zwar setzt Pelagius die Wirksamkeit der Gnade, wie oben S. 348 erwähnt wurde, in die Schöpfung und in die Erhaltung des Willens. Allein er faßt letztere blos negativ als das Bestehenlassen des anerschaffenen Vermögens seitens Gottes, wie sich aus der a. a. O. Anm. 1 citirten Stelle ergibt. Von einem Concurse Gottes zu dem Wirken der Creatur weiß wenigstens der strenge Pelagianismus nichts, wie auch einige Kirchenväter, z. B. Hieronymus und Orosius beweisen. (Vgl. des Verf. Schrift: Die christl. Lehre v. Gnade u. Freiheit S. 693—696; ferner: Zurückweisung der jüngsten Angriffe S. 69 f.). Wie wenig die Idee des concursus naturalis im Geiste des pelagianischen Lehrsystems gelegen ist, ergibt sich aus der selbst gegen den Semipelagianer Cassian gerichteten Bemerkung Prospers, daß die Lehre, der Mensch beginne aus sich allein das Heil, consequent Gott vom Menschen trenne und von der Erhaltung desselben ausschließe (Contra Collator. XV, 1: nunc vero remoto longius Deo et a sustentatione hominis separato, tantam libero arbitrio potentiam tribuis etc. (S. m. Abhandl. üb. Prosper S. 31).

Register.

Adam, sein Verhältniß zum Geschlechte 278 f.
Aerumnae vitae, keine Folge der Sünde 336 f.
Alexander v. Alexandrien 160.
Alexandrinische Schule 138. 152.
Ambrosiaster 165.
Ambrosius, B. v. Mailand, 117. 129. Erbsünde 148. Verhältniß d. Gnade zum fr. Willen 165. 170. 171.
ἀναμαρτησία 3. 4. 325 f.
Antiochenische Schule 83. 135. 167. 211.
Antonius, ägypt. Mönch. Keine Selbstgerechtigkeit 41 f. Gnade 42; innere, erleuchtende 46. 47; gr. movens 49; ihr Verhältniß zum Willen 52 ff. Zuvorkommende Gnade 59.
ἀπαθεία 3. 4. 40.
Apokatastasis 89. 226.
Apollinaris, B. v. Laodicea 62. Christologie 75 ff. Soteriologie 77 ff. Verhältniß zu Pelagius 78 f. Keine Erbsünde 135.
Apollinarismus 296. 297.
Archelaus, B. v. Caschar 160.
Arianer, ihre heterodoxe Logoslehre bedingt eine falsche Soteriologie 71 ff. Ihr Verhältniß z. Pelagianismus 74.
Arnobius 148.
Arsenius 60.
Athanasius 72. 73. Erbsünde 139. 143. 144. Freier Wille 157 f. Gnade 161. gr. gratuita 171. 172. 174.
Augustinus, hält den Pelagian. für eine neue Häresie 2. Gegen die vorgebl. Uebereinstimmung der Kvv. vor ihm mit Pelagius 177 ff. Tugendstolz der Pelagian. 193 f. Theol. Erkenntnißtheorie der Pelagian. 196 f. Die Dialectik des Pelagian. 198 ff. Charakteristik des pelagian. Freiheitsbegriffes 222 ff. Grund der Möglichkeit der Sünde 231 f. Ueber Erbsünde 243. 261. 271. Die Generation libidinos 383 f. Nestorian. Christologie der Pelagian. 300. Taufwirkung 302. Ueber Röm. 5, 12 313. Die Macht der Gewohnheit 321. 324. Grundrichtung des Pelagianismus 339. Nothwendigkeit der Gnade im Sinne der Pelagianer 343. Ueber die pelagian. These: posse, velle et esse 348 f. Kritik des pelag. Gnadenbegriffes 351 ff. Heilsöconomie 358 ff. Beurtheilung der pelag. Ansicht über heidn. und christl. Sittlichkeit 368. Zufällige Bedeutung der christl. Offenbarung im pelag. System 370. Aeußere Gnade 373. Gratia ad singulos actus 376 ff. Rechtfertigung 382. Auxilium gratiae quo facilius 394 ff. Ueber gr. secund. meritum data 403 f. Nestorianisirende Christologie der Pelagian. 412. Die pelag. Prädestinationslehre 415.

Ballerini 110.
Basilius d. Große 141.
Beispiel, böses, soll nach den Pelagian. die Sündhaftigkeit Aller erklären 311 f.
Bradwardin, Thomas v. 36.
Britannien, Pelagianismus daselbst 36. Erste Gründung des Christenthums 134.

Cälestius, Pelagianer 34. Seine „definitiones" 202 f. Glaubensbekenntniß 306. Ueber Sündelosigkeit 323. Keine Gnade 341. Gesetz u. Evangelium 359. 386. Verdiente Gnade 398 f. 400.
Cälestianer 114. 193.
Cassian 111. 112. 113.
Christologie, der Arianer 70 f. Des Apollinaris 75 f. Des Theodor v. Mopsv. 83 f. Des Nestorius 112. Der Pelagianer 338. 412.
Chrysostomus, ob pelagianisirend 121. 130. Erbsünde 142. 154. 155. Vollendende Gnade 165.
Clemens v. Alexandrien, Erbstrafe 138. Verhältniß der Gnade z. fr. Willen 164. 170.
Cöleſtin, P. 111.
Concupiscenz, nach den Pelagian. keine Folge der Sünde 283 ff. Positive Ansicht hierüber 291 ff.
Consilia 179. 327.
Creatianismus 281 f.
Cyprian 131. Ueber Erbsünde 148.
Cyrill v. Alexandr., über Erbsünde 143. Willensfreiheit 147. Gnade 162. Verhältniß der Gnade zum Willen 164. 172. 211.
Cyrill v. Jerusalem, über Erbsünde 140. 141.

Davies 34.
Didymus, über Gnade 160. Verhältniß z. Willen 164. Selbstgerechtigkeit 171.
Diospolis, Synode daselbst 122 f.
Dorner 30 ff. 36.
Druidismus 35.

Ebenbild Gottes im Menschen nach Theodor v. Mopsv. 20 f.
Electi 3. 5.
Ephräm der Syrer, über Gnade 62. Gegen Selbstgerechtigkeit 63. Grund der Nothwendigkeit der Gnade ibid. Erleuchtende Gnade 64. Verhältnißbestimmung der Gnade zum freien Willen 66 ff.
Epiphanius, Erbsünde 140. 145. Gnade 161; ihr Verhältniß zum Willen 164.
Erbsünde, bei den Griechen 135—147; bei den Lateinern vor Augustinus 148 f. Beurtheilung ihrer Lehre 149 ff. Geleugnet von den Pelagianern, weil im Widerspruch mit der Willensfreiheit 248 f; gegen den Begriff der Sünde 252; gegen das Wesen und Wirken der Gnade 255. Ihre Fortpflanzung unmöglich aus positiven (bibl.) Gründen 271; gegen das Wesen der Sünde als etwas Substanzloses. Dagegen ferner das (nominalist.) Verhältniß Adams zu s. Geschlechte 278 f. Kann nicht übergehen durch Generation 281 f.; nicht durch concupiscente Generation 284; noch wegen der Consequenzen für den Act der Generation und für die Ehe 285 f. Adams Sünde geht nach den Pelagian. über durch Nachahmung 312 f., und böse Gewohnheit 316 f.
Eschatologie, des Pelagius 329. 330.
Euchiten 3. 6.

Euripides 147.
Eusebius, Pamphili 140.
Evagrius Ponticus, Origenist 13 f.
Evangelium, im Verhältniß zu Natur und Gesetz 352 ff.

Fatalismus 154.
Faustinus, Presbyter 149.
Fontanini 12.
Freiheit des Willens, nach den Kvv. vor Augustinus 146 ff. Aequilibristische Fassung bei Pelagius 214 ff; bei Julianus 217 ff.

Garnier 5. 19. 110. 210.
Gebet, sinnlos im pelag. Lehrsystem 410 f.
Gelasianisches Decret 16.
Generation, ihre Beschaffenheit nach Augustin 283 ff; nach den Pelagianern 291 ff.
Germanus, B. v. Auxerre 36.
Gesetz, altest., seine heilsöconom. Bedeutung nach den Pelagianern 351. 353 ff.
Gewohnheit, böse, soll nach den Pelagian. die allgem. Sündhaftigkeit erklären 316 f.
Gnade, Lehre der vorauguſtin. Kvv. 160 ff. Der Pelagianer: = Natur 340 ff; gratia generalis 350 f. Aeußere Gnade: Das altest. Gesetz, die ev. Lehre u. das Beispiel Christi 351—371. Keine innere Gnade der Erleuchtung 371 f.; keine innere Gnadenwirkung auf den Willen nach Pelagius 375 f. Gratia ad singulos actus 376. Moralische Wirksamkeit derselben 378. Innere Gnade bei Julian v. Eclan. 379. Die Rechtfertigung 381 ff. Verhältniß der Gnade z. fr. Willen: gratia qua facilius 392 ff. Die Gnade nicht zuvorkommend, weil necessitirend 398 f. Gratia secundum meritum data 400.
Gnosticismus 154.

Habert 166.
Heilsöconomie, nach pelagian. Lehre 353 ff.
Hieronymus, über d. Ursprung des Pelagianismus 2 f. Zusammenhang der Logoslehre mit der Heilslehre 71. Nicht pelagianisirend 119. Erbsünde 148. Gnade im Verhältniß zum fr. Willen 165. 167. Absolute Wirksamkeit der Gnade 169. 385.
Hilarius Pictav. 116. Ueber Erbsünde 148. Vollendende Gnade 165.

Jakob v. Nisibis 60. 62. 65. 66. 210.
Jansen 11. 12.
Jansenisten 166.
Innocenz, P. 132.
Jovinian 3. 6. 167. 251.
Irenäus, B. v. Lyon 138.
Isidor v. Pelusium, über Gnade 42. 44. Erbsünde 44. Freier Wille 50. Gnade im Verhältniß z. fr. Willen 52 ff. Der rechtfertigende Glaube 55. Gr. praeveniens 60. 166.
Julianus v. Eclanum 30. 37. Bekämpft die apollinarist. Christologie 78. Ueber den Zusammenhang der pelag. Lehre mit der altkirchlichen 128 ff. Ueber die kirchl. Disciplin seiner Zeit 183 f. Rationalismus 197. Seine Dialectik 204 f. Vollkommenheit der ursprüngl. Menschennatur 212. Sein Freiheitsbegriff 217 ff. Urstand des Menschen 227. Lehre von der Sünde: Begriff 228. Entstehung 231 f. Folgen

für Adam 237 ff; für das Geschlecht: keine Erbsünde 248 ff. Die verschiedenen Argumente dagegen 249—267. Unmöglichkeit der Vererbung der Sünde 271 ff. Consequenzen für die Christologie 296 f; für die Mutter Christi 301. Ueber die Concupiscenz im augustin. Sinne 301 ff. Kindertaufe 303—308. Adams Sünde hat blos die Bedeutung eines bösen Beispieles 311; geht über durch Nachahmung 312 ff; u. durch böse Gewohnheit 316. Physische Folgen der Sünde für den Menschen 330 ff. Gnadenlehr: innere Gnade unverträglich mit f. äquilibrist. Freiheitsbegriff 339. Gnade=Natur 345; Aeußere Gnade des alttest. Gesetzes, des Evangeliums u. Beispieles Christi 351 ff. Judaisirende Auffassung des Gesetzes 354. Stellung des Christenthums in der Heilsöconomie 362 f. Ueber heidnische und christl. Sittlichkeit 366 f. Ueber innere Gnade 379. Rechtfertigung 382 f. Auxilium quo facilius 395 f. Gnade nicht zuvorkommend 398. Keine gr. operans, sondern nur cooperans 402. Gratia secundum meritum data 403 f.

Justin d. M., über Erbsünde 137. 138. Freier Wille 157; dessen Verhältniß zur Gnade 163.

Keil, über Dogmengesch. 134.
Kirche, Heiligkeit derselben 328.

Lactantius 120. 148.
Lupus, B. v. Troyes 36.

Macarius, d. Aegypter, gegen äußere Werkgerechtigkeit 39. Apathie 40. 41. Gegen Selbstgerechtigkeit 42. Nothwendigkeit der Gnade 43. 45. Gerechtigkeit durch Christus 46. Gnade, äußere 46; innere erleuchtende, den Willen bewegende 47. 49. Freier Wille 50; sein Verhältniß zur Gnade 51 ff. Nicht pelagianisirend 52 ff. Zuvorkommende Gnade 55. 166.
Manichäismus 3. 154.
Marcus, Mönch 39. 41. 48.
Marheinecke 200.
Massalianer 3.
Maternus, Julius Firmicus 148.
Mercator, Marius. Ableitung des Pelagianismus von Theodor v. Mopsv. 17 ff. 110. 209.
Methodius, gegen Origenes 10. Erbsünde 139. 140. 144.
Müller, Julius 210. 211.

Nachahmung, der Sünde Adams durch sein Geschlecht 312 f.
Natalis, Alexander 19. 166.
Natur, bonum naturae humanae = Gnade 339 f. 350. Unterschieden von der Gnade 351 f. Periode der Natur von Adam bis Christus 353 f. 358.
Nemesius 136.
Nestorius 17. Keine Erbsünde 110. 111. Pelagianisirende Erlösungslehre 112. 113. Gnade 113 f.
Nilus, Asket 39. 43.
Noris 19. 110. 375.

Opera supererogatoria 327.
Optatus v. Mileve, Gnade und freier Wille 165. Ob den Semipelagianismus präformirend 166.

Origenes, sein vorgebl. Pelagianismus 6 ff. Schöpfungslehre 9. Freiheitsbegriff 10 ff. Sündenfall 136 ff. 157. Gnade und freier Wille 163. 171.
Origenismus 12. 13. 154.
Orosius 7.
Owen, William 36.

Pacian 149.
Palladius, B. v. Hellenopolis 15.
Palladius, B. 36.
Paulinus, Diacon 209.
Paulus v. Samosata 71. 72.
Pelagius, gegen die apollinarist. Christologie 78. Beruft sich auf die früheren Kirchenväter 115 ff. Einseitiger Standpunkt desselben 177 ff. Praecepta et consilia 179. 327. Asketik 182. Ueberspannung der Willensfreiheit 184 ff. Selbstgerechtigkeit 192. Tugendstolz 193 f. Leugnet die Erbsünde und die Nothwendigkeit der Gnade 194. Sein Rationalismus 195. Seine unspeculative Denkweise 199. 200. Ueber Schrift und Tradition 206. Schrifterklärung 207. 208. Begriff des fr. Willens 213 ff. Lehre von der Sünde: Begriff 228 f; Entstehung 230; Folgen derselben für Adam 237 ff; für das Geschlecht: keine Erbsünde 252 ff. Erklärt den Uebergang der Sünde Adams durch Nachahmung des bösen Beispieles und durch die Gewohnheit 311 ff. Ueber Sündelosigkeit 325 f. Physische Folgen der Sünde 330 ff. Gnadenlehre: Er setzt die Gnade in die Natur 339. 340, oder in das posse 343; in das altest. Gesetz, in die Lehre des Evangeliums und das Beispiel Christi 351. 352. Heilsöconomie 353 ff. Macht das Ev. zum Lückenbüßer der Natur 361. Ueber die Sittlichkeit im Heidenthum 365. Innere (?) Gnade der Erleuchtung 371 ff; in Bezug auf den Willen 375 f. Blos moral. Wirksamkeit der Gnade 378. Rechtfertigung 381 f. Verdiente Gnade 400. Die Sündenvergebung 405.
Pelagianismus, seine Ableitung durch Hieronymus aus der alten Philosophie 3 ff; von Origenes 6 ff; von Theodor v. Mopsveste durch Mercator 17 ff. Ueber s. Ursprung aus dem Mönchsthum 37 ff. Zusammenhang mit dem Arianismus 70; mit der antiochen. Christologie 83 f. Seine Ableitung aus der früheren Kirchenlehre durch die Pelagianer 115 ff; durch die moderne Theologie 132 ff. Seine einseitige ethisch prakt. Richtung 177 ff. Verhältniß zur Glaubenslehre 194 f. Rationalistische Denkweise 199 f; Dialectik desselben 202 ff. Consequenzen für die Lehre von den Quellen der Offenbarung 206 f. Seine äußerliche Auffassung der christl. Heilsöconomie 361 f. Sein semidualistischer und unfrommer Charakter 410. Die Folgen seiner Anthropologie und Gnadenlehre für die Christologie 296 ff. 412.
Photinus 71.
Praecepta 179. 327.
Prädestination 413 f.
Präscienz 417.
Priscillian 3.
Pythagoras 3.

Rationalismus, der, über Dogmengeschichte 133.
Rechtfertigung, nach Theodor v. Mops. 93 f; nach den Pelagianern 381 f.
Ruffinus, Presbyter v. Aquileja 15. 16.
Ruffinus, der Syrer 17.

Schleiermacher 41.
Semler 372.
Sittlichkeit, der Heiden im Verhältniß zur christl. 365.
Soteriologie, des Apollinaris 78 ff; des Theodor v. Mopsv. 84 f. 96 f; des Nestorius 112 f; der Pelagianer 353 ff.
Sünde, pelagian. Begriff derselben 228 f. 141. 252. Ihr metaphysisches Wesen 275 f. Ihre Entstehung nach Theodor v. Mopsv. 22 f. 85; nach Apollinaris 76; nach Pelagius 230 und Julian 231. Folgen derselben für Adam, nach Theodor v. Mopsv. 23 f; nach Nestorius 110; nach den Pelagianern 237—248. Folgen für das Geschlecht, s. Erbsünde. Läßliche Sünden 325.
Sündelosigkeit, schlechthinige 325 f.

Taufe, ihre Wirkung nach pelagian. Lehre 302. Kindertaufe 303 f.
Tertullian, über Erbsünde 148. Freier Wille 149.
Theodor v. Mopsveste 17. Seine Anthropologie 18 ff. Ebenbild Gottes im Menschen 20. 21. Ursprüngliche Mortalität des Menschen 22. 23. Willensfreiheit 22 ff. Folgen der Sünde 23 ff. Verwandtschaft mit Pelagius 30 ff. Sein Widerruf (?) 35. Christologie 83 ff. Die Bedeutung des Gesetzes 84 ff. Sünde 86. Erlösung durch Gnade 87 ff. Christologie 91 f. Rechtfertigung 93 ff. Die Factoren in der Heilsaneignung 99 ff. Verhältniß zu Pelagius 105 ff. 135.
Titus, v. Bostra 135. 163.
Tod, physischer, eine Naturnothwendigkeit, nach Theodor v. Mopsv. 24 ff; nach den Pelagianern 330 ff. Moralischer 333.
Traducianismus 282.

Urstand, des Menschen, nach Theodor v. Mopsv. 20 ff; nach den Pelagianern 339 f. 345 f.

Walch 134.
Wiggers 210. 372.
Williams, Edward 36.

Zeno, der Stoiker 3.
Zeno, B. v. Verona 148. 149.
Zosimus, P., seine epistola tractoria 131. 132.

Berichtigungen.

Seite 4 Anm. Zeile 3 von oben ſtatt ἠποχειμένους lies ὑποχειμένους. — S. 4 Anm. Z. 4 v. o. ſt. κινδύνους l. κινδύνοις. — S. 11 Z. 2 v. o. ſt. kann e. . . . gebracht werden lies: kann man ihn . . . bringen. — S. 11. Z. 10 von unten ſt. Porticipirten l. Participirten. — S. 16 Z. 2 v. o. ſetze vor progenies: (häretiſche). — S. 19 Anm. 1 Z. 2 ſt. Vindelio l. Vindelic. — S. 26 Z. 12 v. u. ſt. konnte l. könnte. — S. 34 Z. 1 v. u. ſt. konnte l. könnte. — S. 38 Anm. 1 ſt. 56 l. 36. — S. 45 Z. 12 v. u. ſt. Geſchöpf l. Geſchöpfe. — S. 45 Z. 12 v. u. ſetze nach „aber": iſt. — S. 49 Z. 7 v. u. ſt. Geſetz l. Geſetzes. — S. 65 iſt Anm. 2) als 3) und Anm. 3) als 2) zu ſetzen. — S. 68 Z. 15 v. o. ſt. letzteres l. letzterer. — S. 69 Anm. 6 ſt. lat. l. syr. — S. 71 Anm. 1 Z. 7 v. o. ſt. Apostolicorum l. Apostolicum. — S. 75 Z. 11 v. u. ſt. Vollkommenheit l. Vollſtändigkeit. — S. 85 Z. 14 v. o. ſt. verheißt l. ſetzt. — S. 85 Anm. 4 Z. 3 ſt. πραχθῆναι l. πραχθῆναι. — S. 86 Anm. 1 Z. 3 ſt. νόμον l. νόμου. — S. 92 Z. 1 v. o. iſt nach „Chriſtus" das Komma zu tilgen. — S. 104 Anm. 4 Z. 4 ſt. σὺς l. οὗς. — S. 104 Anm. 4 Z. 4 ſt. ἂν l. ἄν. — S. 111 Anm. Z. 2 v. o. ſchalte nach 20 ein: Opp. — S. 124 Z. 15 v. o. ſt. habe l. hat. — S. 124 Z. 9. v. u. iſt vor „erfüllen" zu ſetzen: zu. — S. 128 Z. 5 v. u. ſt. interpertirt l. interpretirt. — S. 129 Z. 6 v. o. iſt nach „beſchenkt" einzuſchalten: und den Willen für frei (liberumque arbitrium). — S. 130 Anm. 3 Z. 6 iſt nach antistites ein Komma einzuſchalten. — S. 131 Z. 18 v. o. ſt. hat l. habe. — S. 134 Z. 19 ſetze nach „Erſt": im Anſchluſſe. — S. 135 Anm. ſt. 7. l. 1 und ſt. 6 l. 2. — S. 136 Anm. 2. Z. 2 ſetze nach συνίσταται ein Semikolon. — S. 142 Anm. 2 ſetze vor „Tunc": In illud: — S. 153 Z. 9 v. u. iſt nach „gekommen" einzuſchalten: iſt. — S. 162 Z. 16 v. o. ſt. urſprünglich l. urſprünglichen. — S. 167 Anm. 2 ſt. 229 l. 329. — S. 176 Z. 4. v. u. ſt. Geiſte l. Geiſt. — S. — 190 Z. 11 v. o. ſetze vor „nehmen": zu. — S. 200 Z. 14 v. o. ſt. war l. iſt. — S. 201 Z. 14 v. o. ſt. ein l. eine. — S. 215 Z. 18 v. o. ſt. guten l. gutem. — S. 226 Z. 19 v. o. ſetze nach „muß" ein Komma. — S. 227 Anm. 2 Z. 5 ſt. admixto l. admixta. — S. 237 Z. 16 ſt. Gegenüber lies: Auf dem Standpunkte. — Ibid. Z. 17 ſt. nur l. zunächſt. — S. 270 Z. 11 v. u. ſt. Behmühung l. Bemühung. — S. 292 Anm. 1 Z. 4 ſt. constistit l. consistit. — S. 298 Z. 1 v. o. ſt. Auguſtns l. Auguſtins. — S. 307 Z. 3 v. u. ſt. in l. im. — S. 308 Z. 8 v. u. ſt. Leugung l. Leugnung. — S. 316 Z. 14 v. o. iſt nach „Unſchuld" das Komma zu tilgen. — S. 321 Z. 10 v. o. iſt nach „Wie" ein Komma zu ſetzen. — S. 326 Z. 11 v. o. tilge nach „Sache" das Komma. — S. 326 Anm. 2 Z. 1. ſt. hominum l. hominem. — S. 327 Anm. 2 Z. 9 v. o. ſt. indicare l. iudicare. — S. 348 Anm. 2 ſetze nach „ſagt": De peccator. merit. et remission. l. II, 28. — S. 365 Z. 3. v. o. ſt. mußte l. mußten. — S. 365 Z. 11 v. u. tilge „als". Z. 10 v. u. ſt. anſieht l. iſt. — S. 368 Z. 2 v. u. ſt. mit l. kraft. — S. 375 Anm. 4 Z. 4 v. o. ſt. et l. est. Z. 2 v. u. ſt. te l. et. — S. 378 Anm. 5. Z. 3. ſt. velle l. velle. — S. 401 Z. 4 auf 3 v. u. ſt. verdienſtliche l. verdiente. — S. 411 Z. 7 v. o. ſt. Unterſuchung l. Verſuchung.

Unbedeutendere Druckfehler, namenttich abgeſprungene oder verſchobene Accente in den griech. Anm. wolle der geneigte Leſer ſelbſt verbeſſern.

In demſelben Verlage ſind erſchienen:

Hug, Dr. J. L., Gutachten über das Leben Jeſu, kritiſch bearbeitet von Dr. David Friedrich Strauß. 2 Bde. 2te. Ausgabe. 8. geh.
Preis 24 Ngr. oder 1 fl. 24 kr.

Köſſing, Dr. Friedrich, Der reiche Jüngling im Evangelium. Erörterungen über die Grundlehren der allgemeinen Moral. 2te theilweiſe veränderte Ausgabe 1874.
Preis Thlr. 1. 15 Ngr. oder 2 fl. 36 kr.

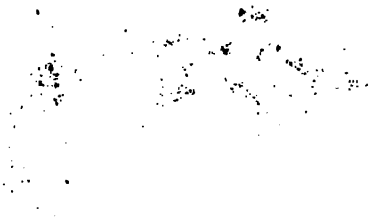
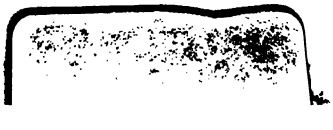
Maier, Dr. Adalbert, Commentar über den erſten Brief Pauli an die Korinther. gr. 8. Preis Thlr. 1. 25 Ngr. oder 3 fl. 12 kr.

— Commentar über den zweiten Brief Pauli an die Korinther. gr. 8. Preis Thlr. 1. 22 Ngr. oder 3 fl.

— Commentar über den Brief an die Hebräer. gr. 8. Preis Thlr. 2. 24 Ngr. oder 4 fl. 48 kr.

Staudenmaier, Dr. Fr. A., Die Grundfragen der Gegenwart, mit einer Entwicklungsgeſchichte der antichriſtlichen Principien in intellectueller, religiöſer, ſittlicher und ſocialer Hinſicht, von den Zeiten des Gnoſticismus an bis auf uns herab. gr. 8.
Preis Thlr. 1. 18 Ngr. oder 2 fl. 42 kr.

— Ueber das Weſen der Univerſität und den inneren Organismus der Univerſitätswiſſenſchaften, mit beſonderer Rückſicht auf die Stellung zum Staat und zur Kirche: aus dem Standpunkte der Theologie. gr. 8. geh. Preis 18 Ngr. oder 54 kr.

— Die kirchliche Aufgabe der Gegenwart. gr. 8.
18 Ngr. oder 1 fl.

— Zum religiöſen Frieden der Zukunft mit Rückſicht auf die religiös-politiſche Aufgabe der Gegenwart. 2 Thle. gr. 8. Auch unter dem Titel: Der Proteſtantismus in ſeinem Weſen und in ſeiner Entwicklung.
Preis Thlr. 2. 7½ Ngr. oder 3 fl. 48 kr.